



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



*Orientalische Studien Theodor
Nöldeke zum siebzigsten ...*

**THE
NEW YORK PUBLIC LIBRARY**

PURCHASED FROM THE

JACOB H. SCHIFF FUND

Oriental

Orientalische Studien

Zweiter Band

INDEXED

Orientalische Studien

THEODOR NÖLDEKE
ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG

(2. MÄRZ 1906)

GEWIDMET VON FREUNDEN UND SCHÜLERN

UND IN IHREM AUFTRAG HERAUSGEGEBEN

VON

CARL BEZOLD

MIT DEM BILDNIS TH. NÖLDEKE'S
EINER TAFEL UND ZWÖLF ABBILDUNGEN

Zweiter Band

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESZEN * 1906

THE
PUBLIC
176357
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1906

Alle Rechte vorbehalten

Druck von W. Drugulin in Leipzig.





Randglossen zum hebräischen Ben Sira.

Von

Louis Ginzberg.



In einigen Monaten wird es ein Jahrzehnt sein, seitdem S. SCHECHTER das erste Blatt vom wiedergefundenen Texte des beinahe achthundert Jahre verschollenen Originals von Ben Sira veröffentlicht hat. Die Erwartungen und Hoffnungen, die sich an diese höchst interessante Entdeckung knüpften, wurden bei weitem übertroffen, und wir besitzen jetzt von der Hand SCHECHTER's, NEUBAUER's und anderer verdienstvoller מקיצי נרדמים den größeren Teil des hebräischen Ben Sira.

Das fünf Seiten umfassende Literaturverzeichnis in PETERS' *Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus* (Freiburg i. B. 1902) legt ein beredtes Zeugnis ab für das Interesse, welches in vielen Kreisen dem neugefundenen Texte entgegen gebracht wird. Zugleich aber wird man aus diesem Literaturverzeichnis ersehen, wie schwer es ist, alles, was über diesen Gegenstand geschrieben worden ist, aus Autopsie zu kennen. Ich möchte daher meinen folgenden Notizen die Bemerkung vorausschicken, daß ich sie kurz nach Veröffentlichung der einzelnen Fragmente geschrieben habe¹, dann aber alle Notizen, welche ich in PETERS' oben erwähntem Buche fand, gestrichen habe.

III, 12. „Sei eifrig in der deinem Vater gebührenden Ehre“, das

¹ Meine Bemerkungen zu den von COWLEY-NEUBAUER edierten Texten gedenke ich an einer andern Stelle zu veröffentlichen

Nöldeke-Festschrift.

SCHECHTER
J 268/01

heißt, lasse dir die Ehre deines Vaters angelegen sein; dieser Ausdruck findet sich auch im Midrasch Mischlê XVI, 34 (ed. BUBER Seite 83): ונתחוק בכבוד אביו¹ „er — Joseph — war eifrig, seinem Vater die ihm zukommende Ehre zu erweisen“, indem er für dessen Unterhalt שעשה צדקה sorgte. — Die Übersetzung des Gr. ἀντιλαβού ἐν γήρα verdankt ihr Dasein der Ähnlichkeit der Buchstaben ג und ך; Gr. las בכבר und erklärte es nach Hiob XV, 10 כביר ימים im Sinne von „hochbetagt.“

III, 13. Eine weitverbreitete Anekdote erzählt von einem Heiden namens Dama, der so pietätsvoll war, daß er von seiner „schwachsinnigen Mutter“ חסרת דעת einen Schlag in's Gesicht sich gefallen ließ, ohne ein beleidigendes Wort ולא הכלימה zu äußern (Kidduschin 31a; ib. Jeruschalmi I, 61b; Jeruschalmi Peah I, 15^e; Deuter. Rabba I, 15; Pesikta Rab. XXIII, ed. FRIEDMANN S. 123^b). Die Übereinstimmung in der Form wie im Inhalt zwischen den rabbinischen Quellen und Ben Sira legt die Vermutung nahe, daß die Anekdote von Dama als eine Illustration zu unserem Verse galt.

III, 14. „Für“ im Sinne von „loco“ ist auch im Neuhebräischen nur תחת und nicht תמורה oder תמור², die nur Preis und Wert eines Gegenstandes bezeichnen und daher ausschließlich „für“ = „pro“ bedeuten. Ferner ist zu bemerken, daß man im Hebräischen ורע in Verbindung mit עולה (Prov. XXII, 8) oder צדקה (ib. XI, 18) gebraucht, aber nicht נטע. Man lese daher: תנתן, das dem תנתע des T. ebenso nahe kommt als תנטע und übersetze demgemäß: „Die Wohltat, erwiesen dem Vater, wird nicht ausgetilgt; und als ein Sühnopfer wird sie gegeben.“ Eine Variante zu תנתן lautete גנתנה, und diese lag Gr. vor, der aber irrtümlich גנתנה las und mit προσανοικοδομηθησεται σοι übersetzte. — Sachliche Parallelen zu diesem Verse bieten Ben Sira in Vers 30 dieses Kapitels, in der rabbinischen Literatur die Bemerkung Rabban Joḥanan ben Zakkai's (Abot R. Nathan IV ed.

¹ אביו lesen ed. Constantinop. und Bahya ben Ascher in seinem *Kad Hak-Kemaḥ* ed. princeps Const. 1515 folio 38^d (unter כבוד), während ed. Neap. und *Falkut* z. St. אחיו haben

² NÖLDEKE in *Zeitschrift f. alttest. Wiss.* XX, 85 möchte an den beiden Stellen תמור in תמורה ändern; es ist jedoch zu bemerken, daß in der späteren Sprache תמורה als ein „terminus technicus“ für eine gewisse Opfertgattung steht, wonach sogar ein Tractat der Mischnah und des Talmuds benannt ist, und daher die neue Bildung תמור gebraucht wurde, um Mißverständnissen vorzubeugen, besonders in einem Falle wie in unserem Verse, wo תמורת חמאת wirklich irreführend wäre. Ähnlich in IV, 10, wo בעל תמורת den Leser unwillkürlich an בעל תמורה erinnert hätte, das aber mit Rücksicht auf die Bedeutung dieser Phrase (vgl. Nedarim 20^b) der Verfasser vermeiden wollte

SCHECHTER 21) und die seiner Zeitgenossen (Baba Batra 10^b; Pesikta, Schekalim 12^b).

III, 15. Der im vorigen Verse gegebene Gedanke von der „sühnenden Kraft der guten Taten“ wird hier fortgesetzt in den Worten כפורת — כפור על קדם „wie das auf das כפורת gesprengte Blut“, das nach Lev. XVI, 16 „alle Sünden Israels wegwischt.“ Abkürzungen wie כפור für כפורת waren sicher schon sehr früh im Gebrauch¹; die Verwechslung von כ mit פ hat ihren Grund in der Ähnlichkeit dieser Buchstaben in der althebräischen Schrift in der כ א und פ ף schwer zu unterscheiden sind.

III, 23. Alle bisherigen Übersetzungen dieses Verses gehen auf תמך „rechthaberisch sein, streiten“ zurück und geben absolut keinen Sinn, da weder von „streiten“ noch von „rebellieren“ in diesem Verse die Rede sein kann. Ich lese תמך = תאמך „vermuten, spekulieren“; Ben Sira gibt den Rat, „sich in keine Spekulationen über Dinge einzulassen, die über unser Verstandsvermögen hinausgehen.“ אמך „schätzen, vermuten“ wird in der midraschisch-talmudischen Literatur sehr häufig gebraucht und kommt in einem Spruche Rabban Gamaliel's I (ca. 30 a. Chr. — 50 p.) vor (Abot I, 16) sowie in einer sehr alten Mischna (Sanhedrin IV, 5; vgl. HOFFMANN: *Erste Mischna* S. 24).

III, 31. Genesis XLII, 38 וקראו אסון בדרך und Deut. XXV, 18 בדרך קך sind gute Zeugen für T., während כלוסו des Syr. absolut nichts gegen ברכיו beweist; denn im Syrischen wie im Jüdisch-Aramäischen gibt es für hebräisch דרך „Weg“ gar keine andere Übersetzung als אורחא, was PETERS merkwürdigerweise übersehen hat. Gr. verstand דרך im Sinne von כל הארץ I. Könige II, 2 und übersetzte daher εις τα μετα ταυτα.

IV, 2. Wenn die Voraussetzung richtig wäre, daß רווח Schreibfehler für רוח ist, dann läge es am nächsten, רווח zum vorhergehenden Verse zu ziehen und מר רווח an Stelle von מ' נפש zu lesen, da Ben Sira in Vers 6 dieses Kapitels gleichfalls מ' רווח hat. Ich glaube jedoch nicht, daß je ein Schreiber so unwissend war, רווח mit zwei ו zu schreiben und es dann noch mit einem Segol zu versehen. Die Annahme, wonach רווח zu lesen ist als Variante zu חסירה ist gleichfalls nicht sehr einleuchtend. Das Wort bedarf keiner Emendationen: רווח „Raum, Zwischenraum, Pause“ ist eine Bemerkung, die ein sorgfältiger

¹ Vgl. unten S. 620f. die Bemerkung zu XII, 10

Schreiber am Rande notierte, indem er seine Zunftgenossen aufmerksam machte, zwischen נפש am Ende des vorhergehenden Verses und נפש am Anfange des neuen Verses „Raum“ zu lassen, um kein Homoioteleuton zu veranlassen. בין הדיבקים ist ein Ausdruck, dessen sich schon der Talmud (Berakot 15^b unten) bedient. — Die Redensart תפוח . . . נפש ist schon von den alten Übersetzern mißverstanden worden, und nicht allein an dieser Stelle, sondern auch Jer. XV, 9; Hiob XI, 20; ib. XXXI, 39, wo ähnliche Ausdrücke vorkommen. פתח נפש¹ ist im Talmud eine stehende Phrase für „enttäuscht“, wonach Hiob XI, 20 von den Gottlosen sagt: „Und ihre Hoffnung wird ihnen zur Enttäuschung“, und ebenso wird in unserem Verse davor gewarnt, „den Armen zu enttäuschen“. ג' מלאה ist nämlich der Gegensatz zu ג' מלאה „volle Seele“² (Ps. CVII, 9; Kohelet VI, 7), womit man im Hebräischen die Befriedigung eines Wunsches ausdrückt, während „der Enttäuschte“ seine נפש aufbläst, aber sie nicht füllt. Zu trennen davon sind die in der rabbinischen Literatur häufig vorkommenden Flüche תיפח רוחו „möge seine Seele verhauchen“ und ת' עצמותיו „mögen seine Knochen geschwollen werden“ (Kidduschin 29^b; Sanh. 97^b liest Midrasch Hag-Gadol 608: תפוח דעתן). — Die Emendation מרכי רוח ist überflüssig und unrichtig, denn wie aus Jeruschalmi Hagigah II, 77^c zu ersehen ist, verstand man unter דכדוכה של נפש³ etwas ganz anderes als דך רוח; es ist nicht der Demütige, sondern der Leidende, dessen Seele dem Zerschneiden nahe ist.

IV, 6. Gr. hat zwei haggadische Auslegungen zu diesem Verse, die sich auch in der rabbinischen Literatur finden. In Übereinstimmung mit Mekilta (Schirah VIII; ed. FRIEDMANN 42 a) hat Gr. ποιήσας für צור, und entsprechend der in Sifrē Deut. XXVI (ed. FRIEDMANN 70^b) gegebenen Erklärung für צעקה übersetzte er es mit δεήσας.

IV, 8. Rabbinische Parallelen zu diesem Verse: Berakot 6^b unten; Berakot 17 a und Abot IV, 15.

¹ LEVY s. v. liest פתי, JASTROW פתי, während es regelrechtes Particip. von פתח und daher פתי zu lesen ist; der Plural ist von der Präposition ב' bedingt. Lehrreich ist auch der Ausdruck פתח כים = פתח כים in Sifrē Zulfā, zitiert im handschriftlichen Midrasch Hag-Gadol zu Num. XXVIII, 2

² Ob נפש mit „Seele“ zu übersetzen ist in den Fällen, wo von „essen“, „trinken“, „dürsten“, „sättigen“ u. dgl. m. der נפש die Rede ist, bleibt fraglich; in tannaitischen Quellen bedeutet נפש „Magen“ (vgl. Aruk ed. KOHUT II, 76), und diese Bedeutung liegt wohl in den erwähnten biblischen Ausdrücken vor

³ Von LEVY in seinem Wörterbuch s. v. gänzlich mißverstanden

IV, 11. Die Schwierigkeiten verschwinden, wenn man das rabbinische ער „geistig rege, aufgeweckt“ heranzieht und ותעיר liest: „Die Weisheit, sagt Ben Sira, unterrichtet ihre Kinder und macht alle diejenigen aufgeweckt, welche sich ihrer befeißigen“. ער im Rabbinischen entspricht genau dem Deutschen „aufgeweckter Kopf“, wozu העיר das Verbum ist.

IV, 14. משרתי קדש משרתיה ואלהו במא ויהא.

Es ist bis jetzt nicht bemerkt worden, daß Gr. und Syr. denselben Konsonantenbestand hatten; Gr. las: ואל אוהב מאניה und übersetzte מאויה „die sie lieben“, während Syr. מאניה las und es von der im Aramäischen und Arabischen weitverbreiteten Wurzel אוי (vgl. NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik* S. 136) „wohnen“ ableitete und demgemäß mit „Wohnstätte“ wiedergab¹. In T. ist א nach ל ausgefallen und am Rande nachgetragen worden, von wo aus es dann an's Ende des Satzes geriet. Die regelrechte Form מאנה bedarf keiner Belege; es sei hier jedoch erwähnt, daß in der „byzantinischen“ wie „sephardischen“ Liturgie beim Zurückbringen der Torahrollen zur Arche der folgende Vers zitiert wird: שובה למעונך ושכון בבית מאויד. Der Parallelismus zeigt, daß ב' מאויד „Ruhestätte“ bedeutet wie auch arabisch ماوى gesagt wird.²

IV, 23. Im Talmud steht מילי דעלמא „praktische Dinge“, „Ratschläge für das praktische Leben“ im Gegensatz zu מילי דשמיא „religiöse Lehren“ (Pesahim 113^a; Ketubot 105^b), und denselben Gegensatz drückt Ben Sira hebräisch aus in den Worten דבר בעולם = מילי דעלמא und חכמתך = מילי דשמיא. Ben Sira's Spruch ist: „Halte mit deiner praktischen Erfahrung nicht zurück; und verbirg deine Weisheit nicht“.

IV, 29. Targumisch רסיס „Kastrat“ gehört zu hebräisch רסיס „Trümmer“ und arabisch رَسَسَ „ein durch Trümmer verschütteter Brunnen“, und „zerbrechen“ ist die Grundbedeutung dieser Wurzel. רשיש in unserem Verse kann demnach nichts mit dieser Wurzel zu tun haben. רש „schlagen, stoßen“, wozu wahrscheinlich auch רש „der Arme“ gehört (vgl. die Etymologie in Midrasch Mischlê XXII; ed. BUBER S. 93), gibt an unserer Stelle keinen Sinn. רשיש gehört zu arab. رَسَسَ „abnutzen“, und רשיש ist „abgenutzt, matt, schläft“ und daher ein Synonym von רפי. Höchst wahrscheinlich gehört auch heb.

¹ Vgl. Berakot 8^a אוהב מ' שערים המצוינים ² Vgl. besonders Schabbat 30^b

ירשש (Jer. V, 17) und רששנו (Malach. I, 4) zu dieser Wurzel und nicht zu רש „zerbrechen“.

IV, 30. SCHECHTER's Vermutung, wonach קלבי'א] die ursprüngliche Lesart war, findet eine Stütze in den Redensarten ארי אברחא לך (Baba Mezia 108^b) und אריא הוא דרביע (Schebuot 22^b), die im Talmud gebraucht werden, um eine furchteinflößende Person oder Sache zu bezeichnen.

IV, 31. Bei der großen Vorliebe Ben Sira's, sich biblischer Ausdrücke zu bedienen, ist mit Rücksicht auf Deut. XV, 8 פתוחה (A) dem von C gebotenen מושמת vorzuziehen. In VII, 32 gebraucht Ben Sira הושמ vom „Geber“ und nicht vom „Nehmer“. — Die Änderung von קפודה in קמוצה oder קמוצה ist überflüssig; denn sowohl in den Targumim als im Syrischen hat קמד die Bedeutung von „zusammenziehen“, und wie קפדתי Jes. XXXVIII, 12 und קפד zeigen, war dieses Wort auch dem Hebräischen nicht fremd.

V, 7. Nach diesem התעבר „verschieben“ ist auch das rabbinische עביר in Verbindung mit שנה und חדש als „die Verschiebung des Neujahres“ oder „Neumondes“ zu übersetzen.

V, 10. Die rabbinischen Ausdrücke עומד בדבורו (Baba Mezia 43^a), עומד על מדות (Megilla 28^a) zeigen, daß hier nicht von „Verharren bei der Meinung“ die Rede ist, — wir würden dann עומד erwarten, — sondern von „Selbstvertrauen“, wie auch im Talmud (Gittin 19^a oben) לסמוך עליו.

V, 11. Ein guter Schüler ist מהיר לשמוע (Abot V, 12), und anderseits ist es der Tölpel גולם, der נבהל להשיב ist (ib. V, 7; Derek Erez Zutta II).

V, 14. Die Übersetzung „schlimme Schmach“ für das angebliche רעה ח' kommt dem Original sehr nah, da jene beinahe ebenso schlechtes Deutsch ist wie dieses Hebräisch. Will man nicht חרפה als eine Variante zu בשת ausscheiden, so bleibt nichts übrig, als חרפה in dem Sinne von ב' וחרפה zu nehmen, wie sich auch Jes. XXX, 5 'לח' לבשת וגם' findet. In der zweiten Hälfte des Verses hat Gr. רעה = רעהו mißverstanden, obwohl der Spruch ganz verständlich ist: „Für den Dieb ist Schande [und Schmach] erschaffen; sein — des Diebes — Genosse ist der Doppelzüngige“. Vgl. übrigens Jerem. II, 26 כבשת ננב, das gleichfalls gegen חרפה spricht.

V, 15. Kohelet VII, 17 diente wohl diesem Verse als Vorlage, und daher ist תרשע = תשחת die richtige Leseart und nicht תשנה, das Gr. gelesen zu haben scheint.

VI, 5 ושמתי חן שואלו שלום.

Das Verbum (ירבה) gehört, wie so häufig in der Poesie, zu den beiden Halbversen wonach man שואלי lesen muß; „Anmutige Lippen — erwerben viele — die Grüße entbieten“ ist ein passender Parallelismus zu „Süßer Gaumen erwirbt viele Freunde“. — Auf einen Hörfehler geht לנג im Syr. zurück, indem er תן Anmut mit קן „gerecht“ verwechselte.

VI, 8. Ein etwas ungenaues Zitat aus VI, 8 und VI, 11 ist der Spruch im Midrasch Tanhuma (ed. BUBER I, 186) ויש לך אדם שהוא אוהב חבירו ברוחה הניעה לו צרה עשה כאילו אינו יודעו (BUBER, Einleitung 129) כשאדם יש לו אוהב כל זמן שהוא בריוח אוהב אותו ובעת צרה מתרחק ממנו hat. Die überstrichenen Worte stimmen beinahe wörtlich mit den erwähnten Versen Ben Sira's überein, und der Rest enthält nur erklärende Zusätze. Das etwas schwierige עת כפי — vgl. Sanhedrin 76^b oben לפי דרכו — wird mit כל זמן שהוא בריוח erklärt, indem es als כפי עמו aufgefaßt wurde — vgl. בעדיניה Megillah 16^b Mitte —, während בעת für ביום eine alte Variante zu sein scheint, da sie auch Syr. vorlag. מתרחק für יתגדה in Vers 11 stimmt gleichfalls mit Syr. überein.

VI, 14. Gr. gehet mit seinem ἀσάκη καταυά nicht auf ein ת' מכוך zurück, sondern nahm תקוף in der Bedeutung, die ihm in den Targumim und im Syrischen zukommt, wo es = heb. מבצר und מעוז. Vielleicht aber ist תקוף ein Adjektiv wie גדול, תסון u. v. a.

VI, 16. Anstatt ישנם ist zweifelsohne ישנו zu lesen, wie auch Syr. in seiner Vorlage hatte, der freilich den Irrtum beging, ישנו für ישנו zu lesen und es daher mit ܝܫܢܘ übersetzte.

VI, 19. Exod. XXXIV, 21 legt die Vermutung sehr nahe, daß בתריש ובקציר zu lesen ist. „Im Frühjahr und im Spätjahr nähere dich der Weisheit“ gibt einen viel befriedigenderen Sinn als die bisherige Fassung dieses Verses.

VI, 22. Das Wortspiel ist מוסר „Zucht“ — מקר „ergeben“. Die Weisheit kann man nur dann erwerben, wenn man sich derselben ganz „hingibt“. In Midrasch Mischlê I (ed. BUBER 42—43) wird der Gleichklang der beiden erwähnten Worte für mehr als ein Wortspiel verwandt.¹ — hat in diesem Verse wie in XI, 21 dieselbe Bedeutung wie syrisch ܦܫܬܘܢ „sanft, bequem, leicht“.

¹ Ebenso von Maimonides in *Ermahnungsschreiben*, ed. STEINSCHNEIDER, Berlin 1852, S. 17, Z. 17

VI, 27. In aramäischer Übersetzung findet sich der Spruch נקש ומ' auch im Midrasch Abba Gorion (Seite 19 in BUBER's *Sifre d-Agadta*), während ינעתי ומצאתי (Megilla 6^b) zu Ben Sira II, 27 gehört.

VI, 29. Neben חבל gibt es auch חבילה in den Midraschim, das zwar weder JASTROW noch LEVI anführen, wohl aber Nathan ben Jechiel in seinem Aruk s. v.; בתחבולותיה in Vers 25 geht gleichfalls auf בחבולותיה zurück.

VI, 30. In diesem Verse haben wir wieder ein Wortspiel, nämlich עול „Joch“ und עלי = עליה (Mischnah Baba Kama I, 4) „das Beste“. Vielleicht aber ist עלי = עלוי „Wert“ und ע זהב „Goldes wert“.

VI, 37. Das ו in והנה ist Dittographie von ובמצותו, und es ist הנה zu lesen. Wahrscheinlich ist auch התבונן das Richtige, während das ו ursprünglich eine Randglosse zu בסיפי im vorhergehenden Verse war.

VII, 3. Syr. scheint gelesen zu haben: אל תורע חרישי עול פן על אהת תקצרה . . . und aus der Abkürzung אה = אהת entstand על אה. Die Redensart על אהת שבעתים entspricht der im Mischnah-Hebräisch sehr häufig vorkommenden Phrase ע' א' כמה וכמה.

VII, 7. Dieser Vers ist schon von den alten Übersetzern gründlich mißverstanden worden, in deren Bann die neueren Erklärer sich befinden. Liest man עדת אל בשעריה, so fallen alle sprachlichen wie sachlichen Schwierigkeiten hinweg. Ben Sira warnt vor Herrscherge-lüsten, „damit die Gemeinde Gottes dich nicht in foro für schuldig erkläre“. Natürlich hat auch im zweiten Halbverse הפילך nichts mit „fallen“ zu tun, sondern ist Hiphil von פלל „richten“, הפל „zur Rechenschaft ziehen“, und der zweite Halbvers ist vorzüglicher Parallelismus zu Stichos I. Es sei nebenbei hier bemerkt, daß פלילה „Argument“ in den Ausgaben des Talmud und der Midraschim mehrfach in korrupter Form, während die richtige Form nur im Midrasch Hag-Gadol (vgl. z. B. I, 113) sich erhalten hat.

VII, 15. Man lese . . . אל תאיץ מצבא מלך עבודה „Entziehe dich nicht dem Dienste des Königs; es ist eine Arbeit die von Gott erschaffen ist“.

VII, 10. Zu diesem Verse ist zu vergleichen Mekilta Wa-Jassa (ed. FRIEDMANN 45^b) über den קצרן, der מקצר יותר מדאי war.

VII, 13. „Eine Lüge durch eine zweite gut machen“ ist was Ben Sira mit den Worten על כחש לכ' ausdrücken wollte, wozu der Gebrauch von על in III, 27 zu vergleichen ist.

VII, 14. Wenn תפלה in diesem Verse „Gebet“ bedeutet, dann

entspricht er sachlich genau den Worten Simon's (circa 40—120) *אל תעשה תפילתך קבע* (Abot II, 13). Wahrscheinlicher ist es jedoch, daß *תלה* hier zu *פלל* „richten“ gehört und etwa so viel als das rabbinische *פלילה* „Argument, Verteidigungsrede“ ist.

VII, 18. Von einer sehr hervorragenden Person oder äußerst wertvollen Sache wird im Aramäischen des babylonischen Talmud *כיפי* [לה] *תלא* gesagt (Erubin 96^b; Ketubot 81^b), das genau dem von Ben Sira gebrauchten Ausdrücke entspricht. Gr. las *א' תלים*, wie NÖLDEKE (*Zeitschrift f. alttest. Wiss.* XX, 85) unwiderleglich nachgewiesen hat; dies jedoch zeigt nur, daß Gr. seine Vorlage *א' תלי מוהב* nicht verstanden hat. *תלה* hat nämlich in diesem Verse wie in der erwähnten talmudischen Redensart die Bedeutung „emporschnellen“, d. h. in das der einen Wagschale sich befindende Gewicht läßt die andere Seite „aufschnellen“ und in der Luft hängen *תלה*. Demnach ist *תלוי* = *שקול* und *א' תלוי בוהב* „ein Bruder, der mit Ophirgold gewogen wird“, ein dem biblischen *מסולאים* genau entsprechender Ausdruck, wonach T. die Konstruktion mit *ב* vorzieht.

VII, 20. Dieser Vers ist teilweise vom vorhergehenden beeinflusst, in welchem von der Frau die Rede ist, und daher redet Ben Sira nunmehr von der Magd und nicht vom „Knecht“; man lese daher *אל תרע בְּאָמָה עוֹבֵד* [ת] — Das biblische *נפשו את נפשו* (Deut. XXIV, 15) ist hier erklärt als *נותן נפשו* „der sein Leben auf's Spiel setzt“ und genau so in Sifrē Deut. 278—279 (ed. FRIEDMANN 123, b) und Talmud (Baba Mezia 112^a oben).

VII, 26. „Eine Frau, die mit einem Manne in illegitimer Ehe lebt“, ist eine *שנואה לפני המקום*, in welchem Sinne die tannaitische Tradition auch das biblische *שנואה* Deut. XXI, 15 versteht (Sifrē Deut. 215; folio 113^b).

VII, 23. *ושא להם נשים בנעורים*.

Sachliche Parallelen zu diesem Verse: Tosefta Kidduschin I, 11; Jebamot 62^b unten und Ekah Rabbati I, 1 Ende.

VII, 33. „Die letzte Ehre erweisen“ ist im Aramäischen des Jerusalemischen Talmud *מנמול חסרא* (Peah I, 15^d) und ebenso in der Schulsprache des babylonischen Talmud *נמילות חסר* (Sotah 14^a).²

¹ Die Übersetzung „umhängen“ hat zwar ihre Stütze im syrischen Sprachgebrauch, vgl. *Thesaurus* s. v., ist jedoch, wie aus Ben Sira hervorgeht, nicht richtig. Zum Gebrauche von *תלה* in der späteren rabbinischen Literatur vgl. LUZZATTO's hebräische Briefe, S. 1295, dem die Talmudstelle Pes. 68^b entgangen zu sein scheint

² Vgl. BERLINER, *Mag. f. d. Wiss. d. Judentums* VII, 53 f.

VII, 36. Akabia ben Mahalle's Spruch ist: **הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה דע . . . לאן אתה הולך** (Abot III, 1 vgl. auch II, 1), und demnach bedeutet **אחרית** „das Ende des Menschen“. Möglicherweise jedoch ist **אחרית** „Ende, Folge“ der Handlung, wofür man später **נולד** sagte. Vgl. **איהו חכם הרואה את הנולד** (Tamid 32^a = Abot II, 9).

VIII, 4. Im Neuhebräischen **הרניל** „freundlich und häufig mit einer Person verkehren“, wonach dieser Vers zu übersetzen ist: „Verkehre nicht mit dem Narren, daß es nicht die Vornehmen anekele“. Syr. las **פן יבוז לך**, was vielleicht die richtige Lesart, obwohl die unpersönliche Konstruktion von **בוז** zulässig ist.

VIII, 6. Gr. las wohl **אנו מוקנים** **כי גם אנו**, und dementsprechend ist der korrumpierte Text in T. zu emendieren, aber nicht in **ממנו**, das kein Hebräisch ist.

VIII, 13. **אל תערב יתר ממך**.

Mit der Auffassung dieses Verses bei Gr. stimmt der folgende Ausspruch in Derek Erez Zutta III überein **אם ערבת ערבת על מנת לשלם**.

VIII, 16. In der späteren Schulsprache sind Ausdrücke wie **עבירה קלה** oder **מצוה קלה** sehr häufig, und ebenso wird die Redewendung **קל בעיניו** gebraucht (Megilla 15^a; Berakot 7^a u. a. m.).

IX, 1. „Ein Ehemann“, bemerkt ein Tanna am Anfang des zweiten Jahrhunderts, „zeigt sich nur dann eifersüchtig, wenn er von einem unreinen Geiste besessen wird.“ (Sota 3^a gegen die Mitte.)

IX, 2. Die Ausleger haben verkannt, daß in diesem Verse ein Wortspiel vorliegt; man lese **תקנא** = **תקנה**, „verkaufe dich nicht einer Frau“, während im vorigen Verse **תקנא** „zeige dich nicht eifersüchtig“ gebraucht wurde. In der ersten sehr alten Mischnah des Traktates Kidduschin wird von der Frau der Ausdruck **נאשה נקנית** angewandt, und im Gegensatz dazu wird der Mann gewarnt, sich nicht zu verkaufen; vgl. auch XXXVI, 29.

IX, 3. Im Jüdisch-Aramäischen ist **דמך** nur „schlafen“, weswegen wohl hier **תסעוד** zu lesen sein dürfte, wie auch die Vorlage von Syr. gelaute hat, der freilich infolge eines Hörfehlers so übersetzte, als hätte er **תסוד**. — vgl. VII, 14 — vor sich. Dagegen ist **תסוד** inner-syrisches Verderbnis für **תשרפוך** = **ישרפוך**, wofür T. **ישרפוך**.

IX, 5. Syr. las **במשניה**, das er in Anlehnung an Deut. XXII, 29

¹ Nur an dieser Stelle; sonst **מתקדשת**, vgl. Edujot IV, 7 und die Gemara, Anfang Kidduschin

— und Lev. XXVII, 4? — in einer eigentümlichen Weise zu erklären suchte; es braucht natürlich nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß T. die richtige Leseart bietet.

IX, 7. Die Buchstaben **לה** in **להתגבל** gehören zum vorhergehenden Verse, wo zu lesen ist **לה מן תשוב** wie Num. XXXVI, 7—9. Mit T. gegen Gr. liest Syr. **תגבל**, das daher nicht ohne weiteres nach Gr. emendiert werden darf. Zur Sache vgl. Berakot 3^a unten: **אין גכנסין לחורבה**.

IX, 8. T. versteht unter **באש** „das Höllenfeuer“, in Übereinstimmung mit der Ansicht des Talmud (Kidduschin 40^a oben) **דעביד הא נפיל בהא**, und auf diese Auffassung dürfte Malach. III, 19 nicht ohne Einfluß gewesen sein.

IX, 10. Gr. wie Syr. las **יערכנו**, wie auch in T. gelesen werden muß.

IX, 13. Gr. las irrtümlicherweise **שרת**, das er als Plural von **שור** „Mauer, Festung“ auffaßte und demgemäß übersetzte.

IX, 14. Gr. verwechselte **עיין** „genau untersuchen“, ein im Neuhebräischen sehr häufig gebrauchtes Verbum, mit **ענה** „antworten“.

IX, 17. Der ursprüngliche Text lautete wahrscheinlich: **בחכמי ישר**, woraus infolge der Dittographie von **י** am Ende des ersten Wortes **ידין** entstand, das dann in **ידיים** „verbessert“ worden ist. Syr. hatte im großen und ganzen noch den korrekten Text vor sich, nur las er **עיר** anstatt **ישר** — wohl infolge des vorhergehenden **ישר!** — Dagegen las Gr. **בחכמי ידיים יוכשר מעשה ומושל עמו חכם ביטה**. In Wirklichkeit aber ist **ביטה** Variante zu **ומשא** im folgenden Verse.

X, 5. „Wenn man einen König sieht, da spreche man die Benediktion **ברוך שנתן מכבודו לבריותיו**“ (Berakot 58^a; vgl. RABBINOVICZ' *Variae Lectiones* z. St.).

X, 6. „Der Mann, wie ihn die Zeit erfordert“ ist hebräisch **איש לעת** „ein Mann für die Zeit“; Syr. und Gr. haben keinen anderen Text gehabt, sondern diese hebräische Redensart sinnentsprechend übersetzt.

X, 7. Im späteren Sprachgebrauch bedeute **עסק** „Handel“ und wird auch von Ben Sira in dieser Bedeutung gebraucht (XXXVIII, 24 **עסק וחסר עסק** = Mischnah Abot II, 5 **מרבבה בסחורה**); **עשק** ist wie in XI, 10 nur die alte Orthographie und **מעל עשק** ist „Unredlichkeit im Handel“. — Zur Form des Spruches vgl. Pesahim 113^b **שלישה הק"בה שונאם**.

X, 13. „Plagen (ננעים) sind eine Strafe, die Gott über die Stolzen schickt“ (Lev. R. XVII, 3; Tanhuma ed. BUBER II, 49 unten).

X, 22. Gr. las **גם אורח גם רש**, während Syr. **וְרַ** vokalisierte und es nach Prov. XXI, 8 erklärte.

XI, 2. Schon die Propheten gebrauchen **תאר**, eigentlich „Form“, im Sinne von „schöne Form“, und daher verlangt der Parallelismus das Adjektiv **מכוער** zum neutralen Begriffe **מראה**. Zur Sache vergleiche Taanit 20^b oben über den **אדם מכוער**.

XI, 3. Die Biene galt für ein häßliches Insekt, so daß sogar dem Eigennamen **דברה** „Deborah“ etwas Verächtliches anhing (Megillah 14^b gegen unten).

XI, 4. Die Vorlage des Gr. war nur unwesentlich verschieden von T.; sie lautete: . . . **בהררי . . . תהלל אל תהלל**. „Mantel“ ist zwar gewöhnlich **אדרת**, jedoch findet sich auch **אדר** Mi. II, 8; **הדר** „Ehre“ ist sowohl biblisch wie neuhebräisch. Syr. hatte denselben Text wie T., und **ܡܡܢܥܘܬܐ** ist innersyrisches Verderbnis für **ܡܡܢܥܘܬܐ**.

XI, 5. Der Parallelismus der Verse 5—6 läßt keine andere Übersetzung von Vers 5 zu als: „Viele, die verächtlich waren, bestiegen den Tron“, und nicht, wie PETERS hat, „viele sind niedergetreten, die auf dem Trone saßen“. Für **תבל** sind Gr. wie Syr. Zeugen, denn **ἐδάφους** ist nichts anders als eine falsche Übersetzung für **כ' תבל**, indem Gr. **תבל** = **אֵרֶץ** auffaßte, und Syr. übersetzte es ganz richtig mit **ܡܡܢܥܘܬܐ ܥܠ ܠܒ** = **עָלֵב** „demütig“, synonym zu **גדכא**, wonach der Singular **עמה** gelesen werden muß, wenn nicht **עָלֵב** eine Abkürzung für **עָלֵבִים** ist.

XI, 7. **תסלף** steht wahrscheinlich für **תפסל** „etwas für unbrauchbar erklären, tadeln“, das im Rabbinischen äußerst häufig gebraucht wird.

XI, 31. In der geonäischen Literatur ist **חמוד** = „Sohn“, vgl. ZUNZ, *Synagogale Poesie* p. 427, und SCHECHTER, *Saadyana* p. 55.

XI, 34. Eine Form **זָכִיו** von **זָכָה** halte ich für ausgeschlossen; es ist vielmehr **זָרִיו** zu lesen, eine in den Text geratene Doublette von **זָהִיר**.

XII, 3. Die Ähnlichkeit der Buchstaben **ג** und **ג** ist wohl schuld an der falschen Auffassung des Gr.: **למניח ר'** „der Schlechtes hervorquellen läßt“ anstatt **למניח** „Ruhe verschafft“ oder **למנוח** „beschenkt“.

XII, 5. In der tannaitischen Schulsprache **כלי זיון** (Tosefta Aboda Zara II, 4), das auch zugleich eine sachliche Parallele zu diesem Verse bildet.

XII, 10. Die ursprüngliche Leseart war **יחליד** „ewig dauern“, wozu **יחליא** eine erklärende Variante war, indem es nach dem aramäischen **חלודה** „Rost“ und **החליד** „rosten“ erklärte. — Die Übersetzung des Syr. ist eine weitere Bestätigung der Annahme, daß die Feminin-

Endung ת häufig abgekürzt geschrieben war, weswegen er נחש = נחשת mit נחש verwechselte; vgl. oben zu III, 15; VII, 3; VII, 20.

XII, 11. Wie in VII, 36 bedeutet אחרית „Folge“, und der Spruch lautet: „Sei eingedenk der Folgen des Neides.“

XII, 14. Von der Frau ist in diesem Verse nicht die Rede, da sogar T. בעונתי und nicht בעונתיה hat; man lese daher אשתו „das Feuer des Bösewichtes“. Gr. und Syr. hatten in ihren Vorlagen אש = אשת, das sie aber איש lasen.

XII, 18. Es ist nicht nötig, eine neue Form רוב = רובה anzunehmen, sondern man lese ולרוב הלחש „Und gar viel Gezischel“.

XIII, 4. Im Hebräischen läßt sich sonst die ursprüngliche Bedeutung von חמל „tragen“ nicht mehr nachweisen; da aber diese Bedeutung sich im Arabischen wie im Aramäischen erhalten hat, so ist man wohl berechtigt, חמל in diesem Verse in dem alten Sinne zu nehmen. „Wenn du vom Nutzen bist, so bedient er sich deiner; wenn du aber — unter deiner Last — stürzest, so legt er dir noch Bürden auf.“

XIII, 7. Die alten Übersetzer suchten יערינך nach dem Gebrauch des Wortes in Biblisch-Hebräischen zu erklären, während es hier genau dieselbe Bedeutung hat wie das ihm lautlich entsprechende aramäische ערע „treffen, besuchen“. Ben Sira sagt: „Zwei, drei Mal wird er dich besuchen; dann aber, auch wenn er dich sieht, geht er an dir vorüber.“

XIII, 10. Zu vergleichen ist Akiba's Spruch: רחק ממקומך עד שיאמרו לך עלה, und ähnlich Hillel: השפילתי היא הגבהתי (Lev. R. I, 5).

XIII, 24. Mit diesem על פי ist der in der talmudischen Terminologie so häufig vorkommende Schulausdruck קלפי „entsprechend“ zu vergleichen, der gewöhnlich als קלאפי erklärt wird, jedoch auch = בעל פי sein kann, wofür על פי in diesem Verse spricht.

XIV, 14. In der althebräischen Schrift ist א schwer von ק zu unterscheiden, so daß אה einfach Dittographie von קה in ובהלקח sein kann. Man hat als den ursprünglichen Text anzunehmen וְאֵבָה לֶקַח „und seine — des Tages — Frucht nimm und säume nicht“. Zu vergleichen ist die rabbinische Vorschrift, wonach ein jeder verpflichtet ist, „die neuen Früchte in der Saison“ mindestens einmal zu kosten (Jeruschalmi Kidduschin Ende¹; Erubin 40^b Mitte), wonach

¹ Abba Arika, der (Erubin 54^a) die Verse 11—12 zitiert, ist auch der Urheber dieser Lehre!

טובת יום mit „das Gute, das die Saison bringt“ zu übersetzen ist. Gr. las gleichfalls אבה, das er aber von אבה „wünschen“ ableitete.

XIV, 16. Wie in Vers 14, so liegt auch hier eine Verwechslung zwischen מ und פ vor, indem לקח, wie Gr. und Syr. lasen, zu לאח geworden ist.

XIV, 21. Gegenüber biblisch שם על לבו sagte man später (Derek Erez Zutta III, ed. TAWROGI 20) שם לב.

XV, 8. Gr. las משהצים, neuhebräisch „stolze Leute“, während Syr. ודוברי רע anstatt ודוברי טוב in seiner Vorlage hatte.

XV, 11. Zu diesem, für die Theologie Ben Sira's wichtigen Aussprüche vgl. die Behauptung in Talmud (Sukka 52^b Mitte) ארבעה מתחרים עליהן הקב"ה שבראם . . יצר הרע doch auf Gott zurückgeführt wird.

XV, 14. In der Glosse wird nach talmudischem Vorgang der Satan יצר הרע mit dem „Engel des Todes“ מלאך המות (Baba Batra 16^a Mitte) identifiziert und daher חותף „Hinwegraffer“ genannt. Vgl. Targum zu Hiob IX, 12; Ps. XCI, 5.

XV, 15. Gr. παύτ ebensowenig in den Zusammenhang wie ותבונה; die beiden Lesearten gehen auf ותבנה und die Variante ותבין zurück, woraus söwohl Gr. wie T. zu erklären ist.

XV, 20. Gr. übersetzt diesen Vers ganz richtig; denn החלים bedeutet „Vollmacht geben“ von חלם „stark, kräftig sein“, einem ganz gewöhnlichen Verbum im Aramäischen. In der späteren juristischen Terminologie sagte man הרשה „Vollmacht verleihen“ von רשה „mächtig sein.“

XVI, 3. Gr. las ברבבותם von רבבה „Vielheit“.

XVI, 6. Gr. las נצתה תמה אשה, und dies אשה erscheint in T. als אשר im folgenden Verse und gehört demnach zum ursprünglichen Texte; eine Nebenform נצת zu יצת hat absolut nichts Auffälliges.

XVI, 7. Syr. las wohl המלאים, vielleicht beeinflusst von dem folgenden עולם, indem in seiner Vorlage das Wort phonetisch המלם geschrieben war.

XVI, 11. In Talmud und Midrasch wird das aramäische אתמהא (Inf. Aph'el) oder das hebräische בתמיה sehr häufig gebraucht und bedeutet „es wäre wunderbar“. Manchmal wird auch die volle Phrase תמה על עצמך oder תמיהני gebraucht, und auch in diesem Verse wäre תמה = תמה על עצמך aufzufassen und zu übersetzen: „Es wäre wunderbar, wenn er der Strafe entginge“.

XVI, 11, c. Wenn nicht ניה eine Nebenform für ניה ist, so ist einfach יניה zu lesen; Gr. las יגיר „ausgießen“.

XVI, 14. Die Mischnah Rosch Hasch-Schanah I, 2 bemerkt, daß am Neujahrstage עולם עוברין לפניו „vor ihm Revue passieren.“

XVI, 22. Die einfachste Emendation wäre אַקנה חוק „auf das Ende warten“ für אצוק חוק, das jeder Erklärung spottet.

XXV, 8. Zu den von SCHECHTER (*Jewish Quart. Rev.* XII, 464) angeführten Parallelen vgl. nach Jebamot 4^a oben.

XXV, 17. In babylonischen wie palästinensischen Talmud wird die Redensart gebraucht השחיר פניו כשולי קדירה, wenn gesprochen wird von den Spuren, die Leiden und Entsagungen zurücklassen (Megilla 11^a; Jeruschalmi Hagiga II, 77^d gegen die Mitte). Diese Redensart liegt auch in diesem Verse vor, wo כדוד „wie ein Kochtopf“ gelesen werden muß anstatt des sinnlosen כרוב. Die Übersetzung des Syr. geht auf die Variante קדן[ה] כשולי zurück, womit כדוד erklärt wurde, das Syr. aber mißverstand, indem er es von biblisch שול „Schleppe eines Kleides“ und קדר „Trauernder“ ableitete. Vgl. auch die alten Übersetzer zu פארור Jo. II, 6; Nah. II, 11.

XXX, 15. Auch im Aramäischen des babylonischen Talmud wird שרירא = heb. שר in bezug auf die Körperbeschaffenheit des Menschen gebraucht, vgl. Schabbat 145^b. — Für ורוח las Gr. גנה oder גיה „Körper“.

XXX, 16. Zu vergleichen ist R. Eliezer's Sentenz in Abot II, 9.

XXX, 25. Syr. las שנות „mehrere, verschiedene“, das er als ein Adjektiv zu מטעמים — Prov. XXIII, 3 auch מטעמות — auffaßte.

XXXI, 3. Im Neuhebräischen wird der Ausdruck קבל יסורין sehr häufig gebraucht.

XXXI, 16. Nach Gr. ist T. zu emendieren: אשר נברה „was aufgetragen worden ist“, von כרה „Gastmahl“.

XXXI, 24. Die Ähnlichkeit der Buchstaben ג—נ und ו—ו hat wohl dies ירגו aus ירגו von רגן (im Neuhebräischen „über Jemanden sich ungünstig äußern“) verursacht.

XXXI, 25. Wenn jemand übermäßig trinkt, dann sagt man im Aramäischen des Talmud אנבר חמרא Sanhedrin 38^a.

XXXI, 26. T. hat die richtige Leseart, aber למצות bedeutet „erproben“ wie im Neuhebräischen Menaḥot 18^a.

XXXII, 4. Dieser Vers war in zwei Versionen überliefert: 1. במקום

שׁ נִגַּן אֶל תְּשׁוּפֶךְ שׁ und 2. במקום מזמר מה תשפוך שׁ, woraus dann die jetzige verworrene Form des Spruches entstand.

XXXII, 7. Genau dieselbe Anstandsregel in Berakot 34^a, wonach unsere Stelle zu übersetzen ist: „Wenn sie zwei oder drei Mal dringend dich ersuchen“. Vgl. auch לקט יושׁ ed. FREIMANN I, 38 מחזיק בחוק „Er ersuchte ihn dringend zwei oder drei Mal“.

XXXII, 8. Zu vergleichen ist der rabbinische Ausdruck מועט מחזיק מרובה (Genesis R. V, 7), wonach zu übersetzen ist: „Und fasse vieles in wenige Worte“.

XXXV, 20. „Die gnadenwirkende Bitterkeit“ wäre kaum in einem christlichen Buche verständlich; sicher hat es nicht Ben Sira mit seinem תמרורי רצון ausdrücken wollen. Man lese: תמרורה רצון הנחה „ihr bitteres Leiden bringt ihr rasch Erlösung“.

XXXVI, 1—17. Dieses Kapitel ist für die Geschichte der jüdischen Liturgie von außerordentlicher Bedeutung, da es später als Muster galt für mehrere Gebete. Der erste Teil des Kapitels liegt im Gebete für das Neujahr ובכן תן פחד vor, während die Verse 12—14 im Bרכת המזון stark benutzt worden sind. Alle uns bekannten Riten haben die folgenden Verse in ברכת המ׳, die demnach aus der ältesten Zeit der jüdischen Liturgie stammen:

רחם יי על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל
הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו.

Israel, Jerusalem, Zion und der Tempel bilden die Gegenstände, für die gebetet wird, und zwar genau in derselben Ordnung wie bei Ben Sira.

XXXVII, 4. מה רע = מרע „wie schlecht“.

XXXVII, 6. Syr. las mit T. תעובהו, das er aber als das Verbum תעווה zu עווב „Herr“ auffaßte.

XXXVII, 7. B. bietet nur eine unwesentliche Variante zu D.; man lese: יאמר חוה = יגיב רצ[ת].

XXXVII, 10. Im Neuhebräischen ist חם „Schwiegervater“ der Frau wie des Mannes, vgl. Mekilta, Amalek (Jithro) I (ed. FRIEDMANN 57^b); Midrasch Tehillim VIII, 4. Zur Sache vgl. Gen. R. 74, 10.

XXXVII, 11. In B. ist ועם ןך einfach Schreibfehler für ועם ןך.

XXXVII, 29. Dieser Vers ist wohl zu lesen: אל תויד על כל

¹ Ich sehe nachträglich, daß schon PERLES auf die Verwandtschaft zwischen Ben Sira und diesem liturgischen Stücke aufmerksam gemacht hat (*Orientalische Literatur-Zeitung* V, 493—494)

.. תענוג ואל תשפך . . „Sei nicht zügellos in allen Genüssen, und versuche nicht, dich im Übermaße den Leckerbissen hinzugeben“.

XXXVIII, 11. Anstatt des unverständlichen בכנפי ist wohl כפי „gemäß“ zu lesen; das כ war eine Randglosse, die den Schreiber aufmerksam machte, zwei Mal (ב) das כ zu schreiben, nämlich כפי ערוך כפי.

XXXVIII, 12. Gr. hat eine doppelte Übersetzung für מקום; die eine: „Ort, Gelegenheit“ und die andere, gemäß dem neuhebräischen Sprachgebrauch: „Gott“.

XXXVIII, 17. Den eigentümlichen Ausdruck בו כיוצא erkläre ich von הוציא in Verbindung mit כסף oder מעות „Geld ausgeben, den Preis bezahlen“, daher die Redensart בו כיוצא „etwas das denselben Wert hat, wie der andere Gegenstand“.

XXXVIII, 17. Zu diesem Verse vgl. die Baraita: כל תוקפו של ב' אבל אינו אלא ב' und die Begründung derselben im Midrasch Genes. R. c., 7. — דמעה ist = דבת עם, vgl. LI, 2.

XXXVIII, 18. „Herzleid“ ist kaum רע לבב, das eine ganz andere Bedeutung hat; man lese רעל לבב von רעל „beben“.

XXXVIII, 23. Vgl. den folgenden Ausspruch Abba Arika's, der auch sonst Ben Sira zitiert: אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חודש (Berakot 58^b).

L, 17—22. Ben Sira kennt zwei השתחויות während des Tempeldienstes, die eine in Verbindung mit dem Priestergesang, so auch die Mischnah Tamid VI, 3, die andere im Augenblicke, wo das Tetragrammaton ausgesprochen wurde, ובשם יי' התפאר, was später nur am Versöhnungstage geschah; dann aber war die השתחויה gleichfalls vorgeschrieben, vgl. Jeruschalmi Joma 40^d gegen unten.

L, 26. Zu dem Ausdruck גוי נבל „Torenvolk“ für die Samaritaner vgl. Sanhedrin 21^b g. u.: כותאי — הדיוטות, an welcher Stelle הדיוטות wohl die ursprüngliche Bedeutung von „Toren“ behalten hat.

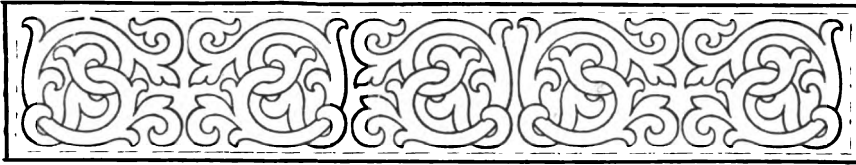
LI, 13. Gr. las אָמְתִי „so oft“ anstatt באמתה.

LI, 28. Man lese: רבים שמעו למורי בנערותיכם „O junge Leute, höret meine Lehren, so lange ihr noch jung seid“. Zu רובים „junge Leute“ vgl. Mischnah Tamid I, 2 והרובין.

LI, 29. Die Änderung von בישבתי in בישבתי ist überflüssig; es entspricht בבית מדרש in Vers 23 und bedeutet dasselbe wie so häufig in der rabbinischen Literatur.







Die poetische Form von Ps. 40.

Von

B. Stade.



Das Verständnis dieses in sehr schlechtem Texte überlieferten Liedes aus der Zeit der Religionsnot hat seit OLSHAUSEN's Erklärung nur geringe Fortschritte gemacht. Noch immer gehen die Meinungen der Ausleger weit auseinander. OLSHAUSEN's Deutung des Liedes auf die Angelegenheiten der Gemeinde findet ebenso noch Widerspruch, wie seine Beweisführung für die ursprüngliche Einheit des Liedes. In beiden Punkten stehen sich noch die beiden ältesten deutschen Kommentare zum Psalter gegenüber.

Dagegen zeigt sich eine gewisse Übereinstimmung in der Beurteilung der poetischen Form des Liedes. Als „Vierzeiler zu abwechselnd drei und zwei Hebungen“ wird das Lied von DUHM charakterisiert. BAETHGEN aber, der in der dritten Auflage seines Kommentars dem Systeme von E. SIEVERS sich angeschlossen hat, schreibt: „Metrum: Fünfer, aber v. 7^c—13 nur zum Teil erkennbar.“ Beide Urteile geben richtige Beobachtungen wieder, charakterisieren aber den Tatbestand nicht erschöpfend. Dies geschieht jedoch völlig durch die neuerdings mehrfach beanstandete Bezeichnung des Liedes als eines Liedes im Kinarhythmus. Verse wie

v. 3	וַיַּעֲלֵנִי מִבּוֹר שְׂאוֹן		מַסִּים הַיַּיִן
	וַיִּקָּם עַל-סֵלַע רִגְלִי		כּוֹנֵן אֲשֶׁר־י
v. 4 b	וַיֵּרְאוּ רַגְבִּים וַיִּירְאוּ		וַיִּכְתְּחוּ בִּיהִוָּה
v. 5 b	וְלֹא פָגַהּ אֶל-רֵדֵהִימִים		וְשָׁטִי כָּזָב

lassen keinen Zweifel darüber, daß hier jener eigentümliche, mit der Totenklage entstandene Rhythmus vorliegt, bei dem ein zweites paralleles kürzeres Glied nachhallartig das erste längere wiederholt. Der Ausdruck: „Fünfer“ ignoriert, daß es sich um zwei Stichen mit dazwischenliegender Cäsur handelt, so gut, wie daß diese sich von Rechtswegen im Parallelismus membrorum entsprechen. Auch bei DUHM's Charakteristik kommt das nicht zum Ausdruck. Nur hat DUHM die richtige und für die Rekonstruktion des Textes wichtige Beobachtung gemacht, daß im Liede je zwei dieser Kinaverse zusammengehören. Ich ziehe es daher vor, bei dem alten Sprachgebrauche zu bleiben, und will im Folgenden zu zeigen versuchen, daß sich von den durch ihn bezeichneten Anschauungen aus vielleicht einigen Schwierigkeiten des Liedes beikommen läßt. Ich bin natürlich nicht so unwissend, zu ignorieren, daß man in den Zeiten, in denen man Psalmen wie Ps. 35. 40. 101. Jes. 38, 9ff. Mi. 7, 14ff. Jon. 2, 3ff. im Kinarhythmus dichtete, diesen Rhythmus nicht mehr als den des Totenklageliedes empfand. Ebenso wenig übersehe ich, daß ein Vers, wie v. 5a:

אֲשֶׁרִי הַנֶּבֶר אֲשֶׁר־שָׁם | יְהִי מִבְּטָחוֹ

als Fünfer charakterisiert werden kann. Aber doch nur, wenn man ihn aus dem Zusammenhang mit dem übrigen Gedicht löst. Solche unvollkommen gebaute Verse dürfen nicht zur Charakterisierung der Erscheinung benutzt werden. Sie stellen eine Ausartung vor. Darin, den alten, auf BUDDE's glückliche Entdeckung zurückgehenden, Sprachgebrauch festzuhalten, kann mich auch der Widerspruch von E. SIEVERS nicht beirren. Wenn E. SIEVERS, *Metrische Studien* I, S. 78f. (*ASGW*; phil. Cl., XXI, Nr. 1) energisch verlangt, daß man die Begriffe: Poesie d. h. Literatur gesteigerter Empfindung und des höheren Stils“ und: “Poesie, d. h. metrisch geformte Literatur“ streng auseinanderhalte, so ist dem entgegenzuhalten, daß alle und jede Poesie aus der Inspiration fließt. Nicht nur der Parallelismus und die Wahl besonderer Worte, sondern ebenso Rhythmus und Metrum sind aus ihr geboren. Auch die metrisch geformte Literatur ist eine Literatur „gesteigerter Empfindung“. Wenn wir Parallelismus und gehobene Rede im Alten Testamente überall da treffen, wo ein Gottesmann oder ein Dichter spricht, so sind das eben für uns die sicheren Characteristica der Poesie. Freilich ist möglich, daß sich schließlich

herausstellt, daß außerdem bestimmte Rhythmen, vielleicht auch bestimmte Metra, der poetischen Rede eignen. Und ich zweifele nicht, daß die Versuche von SIEVERS unsere Vorstellungen klären werden, sei es auch nur, wenn sie uns endgültig von der Vorstellung befreien werden, daß an quantifizierende Metren zu denken sei, wovor ja freilich auch die grammatische Betrachtung der hebräischen Sprache warnt. Daß aber von alter Zeit her nebeneinander eine Poesie mit Parallelismus und gehobener Sprache, sei es mit oder ohne Rhythmus und Metrum, und eine solche ohne diese Eigentümlichkeiten und nur mit Rhythmus und Metrum im Volke Israel existiert haben soll, ist so unwahrscheinlich wie möglich. Wer das Vorhandensein von Rhythmus und Metrum im Alten Testament nachweisen will, hat den Nachweis schon deshalb an Literaturstücken zu führen, die im Stil die sicheren Charakteristica der Poesie an sich tragen. Ich kann es daher nicht für einen Fortschritt in der Betrachtung halten, wenn neuerdings E. SIEVERS auch in Erzählungen, die den stilistischen Charakter der Prosa tragen, Metra findet, ja von hier aus Kritik an poetischen Stücken übt. So hält er es z. B. *Metrische Studien* II, 247 ff., *Abh. K. S. G. d. W.*, phil. Cl., XXIII, 2. 1905, für möglich, daß Gn. 4, 23a die Worte **עֲדָה וְנִלְאָה** eine Glosse seien. Ich meine, daß man umgekehrt schließen müsse, daß eine metrische Hypothese, die dazu anleitet, durch sichere Kennzeichen des poetischen Stiles geschützte Worte zu athetieren, unmöglich das Richtige treffen könne.

Gehn wir von der Voraussetzung aus, daß der von uns in v. 3. 5 beobachtete Rhythmus auch in v. 2, dem ersten des Liedes, sich finden werde, so stoßen wir in ihm sofort auf eine Textverderbnis. Denn er hat einen doppelten Abgesang. Die Ausdrücke: „Aufgesang“ und „Abgesang“ will ich in dem Folgenden der Kürze halber für die beiden Stichen eines Kinaverses gebrauchen. Er lautet jetzt:

קוֹה קוֹיְתִי יְהוָה | נִים אֱלִי | וְיִשְׁמַע שׁוֹעֲתִי

Zwei Möglichkeiten liegen vor. Es kann ein Abgesang zuviel sein, der ursprüngliche Vers kann erweitert worden sein. Oder der jetzt vorliegende Text kann aus zwei Versen zusammengefloßen sein, eine Ergänzung wird dann Heilung bringen. Die erste Möglichkeit erwägt BAETHGEN. Er hält die Worte **וְיִשְׁמַע שׁוֹעֲתִי**, weil sie über das Metrum überschossen, für Zusatz. Umgekehrt nimmt DUHM an, es sei am Schluß des Verses ein **וְיִצְלֵנִי** infolge seiner Ähnlichkeit mit **וְיִצְלֵנִי** v. 3

ausgefallen. Bei DUHM's Rekonstruktion wären Aufgesang wie Abgesang des zweiten Verses von ungewöhnlicher Kürze. BAETHGEN aber übersieht, daß durch das Lied hindurch je zwei Verse denselben Gedanken variieren, wie man gleich an v. 3 besonders deutlich sieht, aber ebenso deutlich an v. 5, v. 14—18. Wir haben daher anzunehmen, daß der jetzige Vers 2 durch Ausfall eines Stichos seine jetzige Gestalt erhalten hat. Soweit ist DUHM im Recht. Näher als sein Vorschlag liegt es jedoch, zu vermuten, daß vor **וַיִּשְׁמַע שְׁוֹעָתִי** ein Aufgesang ausgefallen ist. Etwa **שָׁוַע שְׁוֹעָתִי אֶל-אֱלֹהֵי**. Die folgende Erwägung muß jedoch hindern, eine solche Vermutung zu zuversichtlich auszusprechen. Wir bekämen dann freilich zwei normale Kinaverse, aber diese beiden Verse ständen zu einander nur in einem mangelhaften Parallelismus des Sinns. Freilich könnte man sich für die Meinung, das sei bedeutungslos, auf den gleichfalls im Kinarhythmus gedichteten und in Verspaar zerfallenden Psalm Jon. 2, 3ff. berufen, der mit den Versen:

קָרָאתִי מִצְרָה לִי | אֶל-יְהוָה וַיַּעֲנֵנִי
מִבְּטָן שָׁאֵל שְׁוֹעָתִי | שָׁמַעַתָּ קוֹלִי

beginnt, die einen ähnlichen Bau zeigen. Jedenfalls wird man aber mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß der jetzige Wortlaut von v. 2 dadurch entstanden ist, daß der Abgesang des ersten der beiden Kinaverse verloren ging. Der erste der beiden Abgesänge, die wir jetzt in v. 2 lesen, wäre dann ein verstümmelter Aufgesang. Da der Verf. von Ps. 40 ein wenig origineller Dichter ist, so wird man mit einiger Wahrscheinlichkeit das von ihm Geschriebene an anderen Stellen des Psalters wiederfinden. Nach Ps. 130, 5 **קוֹיִתִי יְהוָה קוֹתָהּ**, 5 **קוֹיִתִי יְהוָה** **נִפְשִׁי וְלִדְבָרוֹ הוֹחֲלֵתִי** schlage ich vor **לִדְבָרוֹ הוֹחֲלֵתִי** als Abgesang zu **קוֹיִתִי יְהוָה** zu ergänzen. Natürlich übersehe ich nicht, daß auch andere Vermutungen möglich sind. So nach Ps. 30, 3. 88, 14 **אֱלֹהֵי שְׁוֹעָתִי** (so CHEYNE), oder nach 31, 25. 33, 22. 69, 4. **אֱלֹהֵי יְהוָה**, oder nach 119, 74. 81. 114. 147 **לְחַסְדּוֹ יְהוָה**, oder endlich nach 33, 18 **לְחַסְדּוֹ יְהוָה**. Phrasen mit **לְחַסְדּוֹ** oder **לִדְבָרוֹ** liegen aber am nächsten, und unter diesen die ergänzte, da Ps. 130, 5 die ähnlichste Psalmenstelle ist. Das folgende **וַיִּטְ אֱלֹהֵי** ist durch Ergänzung von **יְהוָה** oder **אֱלֹהֵי** zu einem Aufgesang aufzufüllen. Möglich ist freilich auch **וַיִּטְ** zu lesen und mit CHEYNE **אֱזוֹנוֹ** zu ergänzen.

Daß vv. 3. 4b. 5 ganz genau im Kinarhythmus stehen, ist bereits bemerkt worden. Zu v. 4a kann man die Frage aufwerfen, ob der

Aufgesang שִׁיר הַרְשׁ nicht zu lang sei. שִׁיר הַרְשׁ könnte nach 33, 3. 96, 1. 98, 1. 144, 9. 149, 1 zugesetzt sein. Andererseits wird man sich scheuen, eine so häufige Phrase zu ändern. So wird zu erwägen sein, daß וַיִּתֵּן proklitisch an בְּפִי angelehnt sein könnte, wie daß wir in v. 9a $\text{לְעֲשׂוֹת רְצוֹנִי אֱלֹהֵי תַפְצֹתַי}$ und in v. 17 יִגְדַל יְהוָה je einen Aufgesang von ähnlicher Länge finden. In v. 5 wird die Aussprache der LXX (שם nicht שם) durch den Rhythmus widerlegt. וַיִּתֵּן zieht die Korrektur WELLHAUSEN's רָאוּ für יָרְאוּ nach sich, der nur durch die Annahme auszuweichen ist, daß der Zweck angegeben wurde, den Jahve befolgte, als er שִׁיר הַרְשׁ .

In v. 6 hat die auffällige Phrase רְבוֹת עֲשִׂית , die im Zusammenhang nur ein Surrogat für הַרְבִּית sein kann, schon die Aufmerksamkeit HUPFELD's auf sich gezogen. Der Stichos $\text{רְבוֹת עֲשִׂית אֱמָה יְהוָה אֱלֹהֵי נְקִלְאֲתִיךְ}$ ist als Aufgesang viel zu groß. Unwillkürlich ist man geneigt, durch Streichung von יְהוָה אֱמָה einen grammatisch und metrisch korrekten Aufgesang $\text{רְבוֹת אֱלֹהֵי נְקִלְאֲתִיךְ}$ herzustellen. Ähnlich ist DUHM vorgegangen indem er עֲשִׂית אֱמָה gestrichen hat. Hiergegen ist aber ein doppeltes Bedenken geltend zu machen. Einmal begreift man nicht, woher עֲשִׂית אֱמָה stammen soll. Dann wird sich zeigen, daß יְהוָה אֱמָה wahrscheinlich aus zwei von ihren Stellen verschlagenen Abgesängen zusammengeflossen ist. Man wird sich daher doch mit עֲשִׂית abzufinden, oder auf anderem Wege zu helfen haben. $\text{וּמִחֻשְׁבְּתֶיךָ אֱלֹהֵי}$ ist ein regelrechter Abgesang.

Der Rest von v. 6 von אֵין עֲרִיךְ an bleibt für den andern Vers des mit רְבוֹת beginnenden Verspaares übrig. Dafür enthält er jetzt zu viel Worte. Zwar עָצְמוּ מִסִּפֵּר bildet einen korrekten Abgesang, aber das Vorausgehende enthält mindestens ein Wort zu viel. Gerade hier zeigt sich nun der Nutzen einer Benutzung der poetischen Form. Nach unseren bisherigen Beobachtungen müssen wir erwarten, einen Gedanken ausgedrückt zu finden, der dem mit רְבוֹת beginnenden Satze parallel läuft. Unter Berücksichtigung von עָצְמוּ מִסִּפֵּר wäre das etwa der Gedanke, daß die Wundertaten und Heilspläne nicht dargelegt werden können, weil das ihre große Zahl unmöglich macht. Dazu stimmt aber der Satz $\text{אֵין עֲרִיךְ אֱלֹהֵיךְ}$ nicht, den man nach 89, 7. Jes. 40, 18 nur übersetzen kann: „nichts ist dir zu vergleichen“. Zum Wechsel zwischen אֵל und ל vgl. v. 18. Der Umstand, den Form und Inhalt bieten, führt darauf אֱלֹהֵיךְ zu streichen. Es ist eine durch Mißverständnis des Satzes veranlaßte Glosse. אֵין

lehnt sich proklitisch an עֲרֵךְ an. Um des Rhythmus willen sagt der Dichter nicht אֵינִים לְעֲרֵךְ. Wer sich aber mit der Streichung von אֵלֶיךָ nicht befreunden kann, wird dem Vers nur helfen können, indem er עֲרֵךְ אֵלֶיךָ | אֵינִים וְאֵדְבָרָהּ עֲצָמוּ מִסִּפֵּר streicht und אֵינִים וְאֵדְבָרָהּ | עֲרֵךְ אֵלֶיךָ skandiert. Man versteht aber nicht, weshalb עֲצָמוּ מִסִּפֵּר hinzugefügt worden sein soll.

Der viel besprochene Vers 7 enthält neben dem tadellosen ersten Verse noch den Aufgesang des zweiten Verses des zusammengehörigen Verspaares. Zum Bau von לִי אֵינִים כְּרִיתָ לִי vgl. לִי יְהוָה יִחְשָׁב לִי v. 18. לִי lehnt sich hier wie dort enklitisch an. Ein Bedenken bietet nur noch die Form הַטָּאָה. Gegenüber den Ausführungen JACOB's in *ZATW.* 1897, 279 hat MATTHES in *ZATW.* 1902, 74 ff. kurz und bündig nachgewiesen, daß mit עוֹלָה וְחַטָּאָה wie mit וְזֶבַח וְמִנְחָה nur je zwei Opferarten bezeichnet sein können. Wer daher die Form הַטָּאָה beanstandet, wird sich zu der Emendation הַטָּאָה entschließen müssen. Mit dem Qrê הַטָּאָה Ezra 6, 17 wird wohl הַטָּאָה gemeint sein. Die Form הַטָּאָה mag demselben Bedenken ihren Ursprung verdanken, das JACOB zu seiner Deutung des Verses veranlaßt hat. Um das Verspaar voll zu machen, fehlt also in v. 7 ein Abgesang.

Diesen aus dem folgenden Verse, dem schlimmsten Teil des Liedes, zu gewinnen, will mir so wenig gelingen, wie es bisher jemand gelungen ist, den für sich völlig durchsichtigen Worten des Verses einen vernünftigen Sinn abzugewinnen. אָז אָמַרְתִּי „damals sagte ich“. Aber wann? Etwa als Jahve an Opfern kein Wohlgefallen hatte? הִנֵּה בְּאֵתִי. Aber wohin und wozu? Die folgenden Worte בְּמַנְלֵת סֵפֶר סָפֵר spotten erst recht jeder Erklärung. Sie können nach dem Wortverstand nur heißen: „in der Rolle eines Buches ist mir vorgeschrieben“, oder: „in der Rolle eines Buches, das mir vorgeschrieben ist“. Man begreift aber weder, weshalb es in der „Rolle“ und nicht in dem Buche vorgeschrieben ist, noch ist dieses so unbestimmt gelassene Buch zu deuten. Die Deutung auf den Pentateuch und die Annahme, daß סֵפֶר סָפֵר artikellos stehe, weil es wie ein Eigenname gebraucht werde, hat gegen sich, daß הַסִּפְרִים für das zeitgenössische Judentum die prophetischen Schriften sind, Dan. 9, 2. Die Deutung von GRÄTZ: „Gemäß der niedergeschriebenen Buchrolle von den Opfern“ scheidet daran, daß diese doch nie in einer besonderen Buchrolle niedergeschrieben worden sind. Auch ist sie grammatisch unmöglich. Sie hängt mit der vollständigen Umdichtung der Verse 7 und 8 bei GRÄTZ zusammen. Er schlägt vor:

וְכַח וּמִנְחָה לֹא תִפְדָּתִי
 אִי שְׂמֵנִים בְּרוּחִי
 עֹלָה וְחִטָּאָה לֹא שְׁאַלְתָּ
 אִי אֶמְרָתִי הִנֵּה הִבְאֵתִי
 בְּמִגְלַת סֵפֶר בְּתוֹב עָלַי

Es ist das ein verzweifelter Handstreich, der schon wegen der Nichtbeachtung des Rhythmus mißlingen mußte. Dennoch ist vielleicht etwas Beachtenswertes darin. Nämlich der Vorschlag *וְהִנֵּה בְּאֵתִי* für aus *הִנֵּה הִבְאֵתִי* verdorben anzusehen. Dann läge eine Berufung darauf vor, daß die nicht verlangten d. h. jetzt nicht möglichen Opfer früher gebracht worden sind. Auch soll nicht verschwiegen werden, daß die Annahme, die Phrase *בְּמִגְלַת סֵפֶר בְּתוֹב עָלַי* sei infolge Eindringens einer Glosse *בְּמִגְלַת סֵפֶר* aus *בְּתוֹב עָלַי* entstanden, einen regelrechten Kinavers ergeben würde. Es wird das aber ein neckendes Irrlicht sein. Denn was dazu veranlaßt haben sollte, zu dem durchaus verständlichen *בְּתוֹב עָלַי* ein *בְּמִגְלַת סֵפֶר* an den Rand zu setzen, wäre schwer zu sagen. Auch könnte der so gewonnene Satz trotz des Rhythmus kaum für das Lied in Anspruch genommen werden. Denn wozu soll man sich darauf berufen, daß man Opfer gebracht hat, wenn Jahve sie jetzt überhaupt nicht verlangt?

Daß v. 8 nicht mehr zu deuten ist, hindert nicht nur die Rekonstruktion von v. 7, sondern ebenso die von v. 9. Nach unseren bisherigen Erfahrungen müssen wir erwarten, auch in v. 9 ein aus zwei Kinaversen bestehendes Verspaar zu finden. Es scheint dem in v. 7 bis auf den Abgesang des zweiten Verses erhaltenen Verspaare entsprechen zu haben. Sprach jenes aus, was in der jetzigen traurigen Lage Jahve von seinem Volke nicht verlangt, so wird dieses ausgesprochen haben, was Jahves Volk zu leisten bemüht ist. Freilich ist der in den gesetzlich vorgeschriebenen Opfern bestehende Gottesdienst zur Zeit unmöglich. Dafür dient es seinem Gotte durch treue Erfüllung seiner ethischen Gebote. Schon hieraus ergibt sich, daß wir die beiden Stichen, trotzdem sie einander im Parallelismus membrorum zu entsprechen scheinen, nicht für einen Vers nehmen dürfen. Denn aus v. 10 läßt sich ein dazu gehörender zweiter Vers nicht gewinnen. Auch wäre *וְתוֹרַתְךָ בְּתוֹךְ מַעַי* für einen Abgesang zu groß, wenigstens an den übrigen Versen des Liedes gemessen. Wir werden vielmehr zu vermuten haben, daß von dem v. 9 zu suchenden Vers-

paar nur die beiden Aufgesänge erhalten sind. In dem ersten der beiden wäre לַעֲשׂוֹת als proklitisch angelehnt anzusehn. Die Möglichkeit soll jedoch nicht verschwiegen werden, daß die in Verlust geratenen Abgesänge, oder wenigstens einer von ihnen, in v. 8 des jetzigen Textes mit steckt. Auch könnte v. 9a durch eine geringe Einschaltung zu einem vollständigen Kinaverse ergänzt werden. Die Versuchung liegt zum Beispiel sehr nahe, herzustellen:

לַעֲשׂוֹת רִצְוֹךְ אֱלֹהֵי | כִּן הַפְּצֵתִי
וְתִרְתֶּךָ בְּתוֹךְ מַעֲי | בְּפִתּוֹב עָלֵי

Doch enthalte ich mich solcher, mehr oder minder subjektiv gefärbter Versuche. Die Leichtigkeit, mit der sie sich darbieten, wird vielmehr dazu mahnen müssen, bei solchen, von der Form eines Liedes ausgehenden Verbesserungsversuchen recht vorsichtig zu sein.

In v. 10 bilden die Worte: הִנֵּה שָׁפְטִי לֹא אֶקְלָא deutlich den Aufgesang eines Verses, während der übrige Inhalt Bedenken erregt. Am meisten der Eingang בְּשִׁרְתִּי צָדֵק בְּקִהְלֵךְ רַב. Daß man etwas bereits getan hat, kann nicht wohl ohne eine Bezugnahme vor dem Anerbieten ausgesprochen werden, es tun zu wollen. Der Satz הִנֵּה וְגו' duldet also nicht vor sich, was wir jetzt im Texte vor ihm lesen. Aber auch was auf הִנֵּה שָׁפְטִי לֹא אֶקְלָא jetzt folgt, ist an seiner Stelle formell und materiell nicht am Platze. Formell nicht, denn wir erwarten einen Abgesang, wofür יְהוָה אֱמָתָה יִדְעָתָה um ein Wort zu lang ist. Aber auch materiell nicht, denn man wird Jahve mit diesen Worten nicht für etwas zum Zeugen anrufen, was man tun will. So ruft man jemand zum Zeugen für etwas an, was man getan hat. Damit ist zugleich ausgeschlossen, daß man den Satz durch Streichung von יְהוָה auf das Maß eines normalen Abgesangs reduziert. Der Satz אֱמָתָה יִדְעָתָה wird vielmehr hier an falscher Stelle eingedrungen sein. Das Gleiche wird für בְּשִׁרְתִּי צָדֵק בְּקִהְלֵךְ רַב zu vermuten sein. Gehört dieser Satz dem Gedichte ursprünglich an, so kann er nur hinter הִנֵּה שָׁפְטִי וְגו' gestanden haben. Er erweckt aber auch noch dadurch Bedenken, daß er einen Kinavers mit unvollständigem Aufgesang vorstellt. Vorerst ist also der mit dem Aufgesang לֹא אֶקְלָא beginnende Vers durch einen Abgesang zu vervollständigen. Hierfür kommt, wie bereits gezeigt, aus dem Folgenden אֱמָתָה יִדְעָתָה nicht in Betracht. Wohl aber wird יְהוָה durch אֱלֹהֵי zu vervollständigen sein. Die beiden Worte אֱמָתָה יִדְעָתָה bilden einen zweiten, an unrechte Stelle

verschlagenen Abgesang. Im Folgenden wird sich zeigen, wohin dieser gehört.

Die Vermutung, daß die Worte **צָדַק בְּקִהַל רַב בְּשֵׁרְתִי** nicht in Ordnung sind, wird weiter durch die Beobachtung bestätigt, daß ein jedes derselben im folgenden v. 11 seinen Doppelgänger hat. Nämlich **בְּשֵׁרְתִי** an **אִמְרָתִי**, **צָדַק** an **צְדֻקְתָּךְ**, **רַב**, **בְּקִהַל רַב** an **לְקַהֵל רַב**. Es ist nicht anzunehmen, daß ein Dichter sich so wiederholen werde. Weit wahrscheinlicher ist vielmehr von vornherein die andere Annahme, daß vom Rande her Varianten in den Text gedrungen sind. Gegen **צָדַק** und für **צְדֻקְתָּךְ** sprechen **אִמְוִנָתְךָ** וּ**תְשׁוּעָתְךָ** und **חֲסִדְךָ** וּ**אִמְרָתְךָ**. Die Entscheidung über **בְּקִהַל** und **לְקַהֵל** hängt davon ab, ob man **בְּשֵׁרְתִי** oder **אִמְרָתִי** für ursprünglich hält. Denn von **בְּהַדְרָתִי** kann, wie wir noch sehen werden, **רַב** **לְקַהֵל** nicht regiert werden. Zwischen **בְּשֵׁרְתִי** und **אִמְרָתִי** ist es nun allerdings nicht leicht, eine Entscheidung zu treffen. Denn daß **אִמְרָ** auch sonst in der hier vorkommenden Bedeutung gebraucht worden ist, das zeigen 145, 6. 11. Indessen ist vielleicht zu bedenken, daß in diesen Stellen die Synonyma des Aussprechens, Verkündens nahezu erschöpft werden, was hier bei weitem nicht der Fall ist. **בְּשֵׁרְתִי** mag in einem Exemplare zu **אִמְרָתִי** verschrieben gewesen sein, was die Korrektur von **בְּקִהַל** zu **לְקַהֵל** nach sich zog. Am Rande wurde es wieder zu **בְּשֵׁרְתִי** verbessert, und dieses dann später durch Hinzufügung von **רַב** **בְּקִהַל** zu einem Satze vervollständigt, der an verkehrter Stelle in den Text drang. Wir bekommen dann den tadellosen Vers:

אִמְוִנָתְךָ וּתְשׁוּעָתְךָ בְּשֵׁרְתִי | בְּקִהַל רַב

Er wird durch die Parallelstelle **בְּשֵׁרְתִי מִיּוֹם לְיוֹם וְשׁוּעָתוֹ** 96, 2 sehr empfohlen. Selbstverständlich ist zuzugeben, daß der Vers ursprünglich auch:

אִמְוִנָתְךָ וּתְשׁוּעָתְךָ אִמְרָתִי | בְּקִהַל רַב

gelaute haben und das ungewöhnliche **אִמְרָתִי** am Rand durch **בְּשֵׁרְתִי** erklärt worden sein kann.

Den bei dieser Annahme um seinen Abgesang gekommenen Aufgesang **אִמְרָתִי חֲסִדְךָ** וּ**אִמְרָתְךָ** v. 11 könnte man nun versucht sein, für identisch mit **אִמְרָתְךָ** וּ**אִמְרָתְךָ** v. 12b zu halten. Allein es spielt **לֹא תִבְקֵלָא** v. 12 deutlich auf **לֹא אֲבָלָא** v. 11 an und erbittet so ein dem Verhalten der Gemeinde entsprechendes Verhalten Gottes.

Es ist daher zu vermuten, daß die Worte וְאָמַתְךָ חַסְדְּךָ in v. 12 Rest eines Satzes sind, der sich gleichfalls in ähnlicher Weise auf einen Satz zurückbezieht, in dem vom Verhalten der Gemeinde ähnliche Worte gebraucht waren. Als ein solcher bietet sich ungezwungen der Satz לֹא־כִתְרָתִי חַסְדְּךָ וְאָמַתְךָ dar. Es wird also dem Gedichte ursprünglich angehört haben. Er stellt auch der Form nach einen tadellosen Aufgesang vor. Freilich ist dieser um seinen Abgesang gekommen. Denn über רַב לִקְהָל is bereits verfügt worden, indem es mit רַב בְּקִהֵל identifiziert und an אֲמוֹנַתְךָ וְתַשׁוּעַתְךָ בְּשַׁרְתִּי as Abgesang angeschlossen wurde. Daß aber überhaupt רַב לִקְהָל nicht der zu וְאָמַתְךָ חַסְדְּךָ לֹא־כִתְרָתִי gehörende Abgesang sein kann, lehrt zudem der Sprachgebrauch. Denn פָּחַד konstruiert sich, was die Ausleger bisher übersehen haben, niemals mit לְ, sondern immer mit מִן der Person, vgl. Gn. 47, 18. Jos. 7, 14. 1 Sam. 3, 17. 2 Sam. 14, 18. Jer. 38, 14. 25. Es kommt außer an diesen Stellen nur noch Jer. 3, 9. Jer. 50, 2 vor, steht an diesen aber absolut. Trg. בקהלא רבא übersetzt freilich, als stünde wie v. 10 בקהל da, und man könnte versucht sein, aus LXX οὐκ ἔκρουσα . . . ἀπὸ συναγωγῆς πολλῆς, Peš. 10 וְאִם . . . חַסְדְּךָ וְאָמַתְךָ zu schließen, daß diese מְקָהֵל gelesen hätten. Da jedoch schlechterdings nicht zu sagen ist, was eine Verschreibung von מְקָהֵל zu לִקְהָל veranlaßt haben könnte, so werden die alten Übersetzer wohl keinen anderen Text vor sich gehabt haben und nur übersetzt haben, was nach ihrem sprachlichen Empfinden hätte da stehen sollen, was ja auch neueren Exegeten des öfteren begegnet.

Den hinter וְאָמַתְךָ חַסְדְּךָ לֹא־כִתְרָתִי fehlenden Abgesang haben wir nun aber in dem am Schlusse von Job überschießenden Worten אָתָּה יְדַעְתָּ zur Stelle. Es wird aus diesem Sachverhalt aber weiter zu schließen sein, daß der Satz לֹא־כִתְרָתִי וְגו' von seiner ursprünglichen Stelle verschlagen worden ist. אָתָּה יְדַעְתָּ markiert die Stelle des Gedichtes, an der es ursprünglich stand. Es dient das zur Bestätigung unserer Vermutung, daß לִקְהָל v. 11 von seinen ursprünglichen Zusammenhängen losgerissen worden ist. Die beiden Verse

הִנֵּה שָׁפְתַי לֹא־אָכְלָא | יְהוָה אֱלֹהֵי
לֹא־כִתְרָתִי חַסְדְּךָ וְאָמַתְךָ | אָתָּה יְדַעְתָּ

bilden das zusammengehörende Verspaar, und auf dieses folgte das Verspaar

צְדָקָתְךָ לֹא כִסִּיתִי | בַּתּוֹךְ לִבִּי
אֲמוֹנַתְךָ וְתַשׁוּעַתְךָ בְּשַׁרְתִּי | בְּקִהֵל רַב

Freilich will ich den Umstand nicht verschweigen, daß das zweite Verspaar das erste von v. 12 in auffallender Weise trennt. Auch läge die Möglichkeit vor, daß אָתָּה יְדַעְתָּ v. 10 aus v. 9 an seine jetzige Stelle verschlagen wäre. Es könnte einer der dort fehlenden Aufgesänge sein.

V. 12a ergibt ohne weiteres einen Kinavers, dessen Cäsur hinter לא־תִּכְלֵא liegt. V. 12b dagegen ist versehrt. Da die Cäsur nur vor תִּמְדִּי liegen kann, so hat der Aufgesang וְאִמְתִּיד וְאִמְתִּיד ein Wort zu wenig. Ich wage nach Ps. 43, 3 am Anfang שָׁלַח zu ergänzen. Vers 12 enthält dann ein normales Verspaar.

In v. 13 sondern sich sofort

כִּי־אָסַפּוּ עָלַי רְעוֹת | עַד־אֵין מִקְסָר
und
עֲצָמוּ מִשְׁעֲרוֹת רֹאשִׁי | וְלִבִּי עֲזָבָנִי

als regelrechte Kinaverse aus. Die dazwischenstehenden Worte הַשִּׁינּוֹנִי עֲזָבָנִי וְלֹא יִכְלְתִּי לְרֹאוֹת weisen sich durch Form und Inhalt als Eindringlinge aus. Es hilft nichts, sie umzustellen, um sie wenigstens in die Form eines Kinaverses zu bringen:

וְלֹא־יִכְלְתִּי לְרֹאוֹת | הַשִּׁינּוֹנִי עֲזָבָנִי

denn וְלֹא schliesse sich dann schlecht an. Auch müssen wir nach unseren bisherigen Erfahrungen erwarten, daß ein Vers auf אָסַפּוּ כִּי folgt, der eine Aussage über die רְעוֹת enthält, von denen die Gemeinde betroffen worden ist. Eine solche enthält עֲצָמוּ וְגו'. Sein Subjekt ist רְעוֹת nicht עֲזָבָנִי. Der Satz וְלֹא־יִכְלְתִּי לְרֹאוֹת, der in der Personifikation der עֲזָבָנִי freilich sich mit יִצְרוֹנִי v. 1. 2 berührt, ist eine wenig geschickte Erweiterung, vielleicht einem anderen Liede entlehnt. Man müßte denn annehmen, daß ein Vers ausgefallen sei, der mit den gestrichenen Worten ein Verspaar bildete. Diese Vermutung empfiehlt sich jedoch wenig, denn v. 14 findet einen glatten Anschluß nur, wenn vorher von den רְעוֹת gesprochen war, an denen die Gemeinde leidet.

Daß in v. 14 das zweite יהוה rhythmisch überschießt und daher zu tilgen ist, haben bereits BAETHGEN und DUHM richtig erkannt. Der Vers enthält einen Kinavers, dessen Cäsur nach לְהַצִּילֵנִי liegt. Mit ihm bildet יִבְשׁוּ bis נִפְשֵׁי in v. 15 ein Verspaar. Die Cäsur liegt hinter יָחַד, das in Ps. 70 mit Unrecht weggelassen worden ist. Dafür

enthält der Wortlaut von Ps. 40 mit לקפוּתָהּ eine in Ps. 70 fehlende Glosse.

V. 15 von יִפְנוּ an ergibt einen Kinavers, dessen Cäsur hinter וַיִּקְלְמוּ liegt. Zu ihm gehört als paralleler Vers v. 16. In diesem bilden אֶשְׁתָּם קָשָׁב וְשָׁמוּ אֶל־עַקֵּב den Aufgesang. Der dazu gehörende Abgesang wird durch Streichung des לִי, das in Ps. 70 fehlt, und des zweiten הָאֵחַ zu gewinnen sein.

Die Verse 17 und 18 enthalten je zwei, sich zu einem Paar zusammenschließende Verse. Die Cäsuren liegen hinter אֲבִיחַן, יְהוָה, בָּךְ, אֵתָהּ.

V. 18, ist, wie das אֱלֹהִים Ps. 70, 6 beweist, das in das Kthib eingedrungene Q^rê für יְהוָה. חוּשָׁה Ps. 70, 6 ist schlechter als das יִחַשְׁבֵּר von Ps. 40, denn יִחַשְׁבֵּר spielt an וּמַחְשַׁבְתִּיךָ v. 6 an, und חוּשָׁה ist v. 17 schon verbraucht worden.

Der üble Zustand, in dem jetzt das Lied Ps. 40 vorliegt, dürfte sich daraus erklären, daß der Text aus einem Exemplar mit schadhafter linker Seite und mit Glossen und Ergänzungen am rechten Rande unter Nichtbeachtung der rhythmischen Gliederung abgeschrieben wurde.

Der Übersicht halber setze ich den rekonstruierten Text an den Schluß meiner Ausführungen. Ergänztes ist durch [], Ausgeschaltetes durch < > kenntlich gemacht worden.

[לְדַבְּרוּ הוֹחֵלְתִי]		קוֹה קוֹיָתִי יְהוָה	2
וַיִּשְׁמַע־שׁוֹעֲתִי		נִים [יְהוָה] אֱלִי	

מִיָּמִים הֵינִן		וַיַּעֲלֵנִי מִבּוֹר שָׁאוֹן	3
בּוֹנֵן אֲשֶׁרִי		וַיִּקָּם אֶל־סֹלַע רִגְלִי	

תְּהַלֵּה לְאֵלֵינוּ		וַיִּתְרַבְּסֵי שִׁיר תְּהַשֵּׁ	4
וַיִּבְטְחוּ בִיהוָה		◊ רָאוּ רַבִּים וַיִּירָאוּ	

יְהוָה מִבְּטַחוֹ		אֲשֶׁרִי תִגְבַּר אֲשֶׁר שָׁם	5
וְשָׁמִי כֶּבֶד		וְלֹא סָנָה אֶל־רַקִּיבִים	

וּמַחְשַׁבְתִּיךָ אֵלֵינוּ		רַבּוֹת עָשִׂיתָ ◊ גִּפְלֹאתֶיךָ	6
עָצְמוֹ מִסֶּפֶר		אֵין עֲרִיד ◊ אֲנִידָה וְאֶרְבֶּהָ	

אֲנִי־לִי קְרִית־לִי		זָבַח וּמִנְחָה לֹא־תִפְסְדָה עֹלָה וְחִטָּאת לֹא שְׂאֵלָה	7

< >			
		לַעֲשׂוֹת רְצוֹנְךָ אֱלֹהֵי תַפְצְתִּי וְתוֹרַתְךָ בְּתוֹךְ מִעֵי	8 9

יְהוָה [אֱלֹהֵי] אִתָּה יִדְעָה		הִנֵּה שָׁפְתַי לֹא־אֲכַלֵּא לֹא־בִחְרַתִּי תִקְדֶּה וְאִמְתֶּךָ	10

בְּתוֹךְ לִבִּי בְּקֶהֱל רַב		צִדְקַתְךָ לֹא־כִסִּיתִי אִמּוֹנְתְךָ וְתִשׁוּעֹתֶיךָ בִּשְׂרָתִי	11

רַחֲמֶיךָ מִמֶּנִּי תְּמִיד יִצְרוּנִי		אִתָּה יְהוָה לֹא־תִקְלָא [שְׁלַח] תִּקְדֶּה וְאִמְתֶּךָ	12

עַד־אֵין מִסְפָּר וְלִבִּי עֲזָבִנִי		כִּי־אֶסְמוּ עָלַי רַעוֹת עֲצָמוֹ מִשְׁעֲרוֹת רֹאשִׁי	13

לְעֹרְתִי חוֹשֶׁה מִבְּקֶשׁ נַפְשִׁי		רָצָה יְהוָה לְהַצִּילֵנִי יָבִשׁוּ וַיִּחַסְרוּ יַחַד	14 15

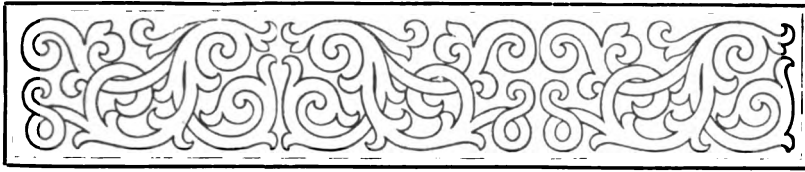
תְּסַצֵּי רַעֲתִי הַאֲמִירִים		יִסְנוּ אַחֲזֹר וַיִּכְלְמוּ לִשְׁמוֹ עַל־עַקֵּב בְּשִׁתָּם	15 16

כָּל מִבְּקֶשֶׁיךָ אִתָּה תִשׁוּעָתְךָ		יִשִּׁישׁוּ וַיִּשְׁמְחוּ בְּךָ יִאֲמְרוּ תְּמִיד יִגְדַּל יְהוָה	17

יְהוָה יִחַשְׁבֵּלִי אֱלֹהֵי אֱלִי־תִאֲחַד		וְאֲנִי עָנִי וְאֲבִיוֹן עֲזָרְתִי וּמִסְלָמֵי אִתָּה	18







Brief studies in Psalm criticism.

By

T. Witton Davies.

L

Though so many commentaries on the Psalms have appeared during the last Century we seem as far off as ever from finality as to text or interpretation. Indeed it is no exaggeration to say that a century ago, before EWALD, HITZIG or HUPFELD had written, there was greater satisfaction with the results then reached than there is with the results attained at the present time. This is largely because with each decade new light has come from philology, grammar, archæology and history, and this new light has shown that the problems are much more complex than was supposed. Moreover the critic of the Psalms as of every other part of the Old Testament has greater freedom than used to be allowed, and he has the immense advantage of seeing the methods of literary and textual criticism applied on a large scale to non-biblical ancient writing. WELLHAUSEN's contribution to Psalms criticism in the *SBOT.* series lacks that brilliance and originality by which his volume on Samuel was marked. He is too dependent on what others have said, especially upon the brilliant JUSTUS OLSHAUSEN, whose exchange of a professorship for a high Government appointment involved such a loss to scholarship as the elevation of Professors LIGHTFOOT and WESTCOTT to the Bishop's bench. WELLHAUSEN's additional notes on the Psalms in *Skizzen und Vorarbeiten* vol. 5 contain several important suggestions, but he has not added much that is really valuable to what had been already written on the Psalms.

DUHM's Commentary is, as he complains, far too short owing to the narrow limits allowed by the series to which his book belongs. But he shows extraordinary insight and freshness on every page, and a courage bordering on recklessness. He is too fond of changing the text, of differing from every one else, and of forcing the exegesis into agreement with very late dates for the Psalms. In the new—the third edition of his careful and solid exposition of the Psalms BAETHGEN accepts, in a large measure, SIEVERS' view as to Hebrew metre, and makes many textual emendations for metrical reasons alone or chiefly. The large number of textual changes put forth by DUHM and BAETHGEN in their recent books show how far the text of the Psalter is from being finally settled. Notwithstanding the scathing criticism to which BEER submitted the new Commentary of EHRlich¹ I wish to say that, in a recent special study of the Psalms during my preparation of vol. 2 on that book in the Century Bible Series, I found in EHRlich some textual emendations and several exegetical hints, which to me were new and preferable to any suggestions put forth in other Commentaries².

Canon CHEYNE has, by his learning, penetration and courage, laid Old Testament students under such deep obligations that one regrets to have to acknowledge that his latest work on the Psalms is more bewildering than helpful. Starting with certain assumptions, historical and literary, which have no support in the OT. or out of it, the worthy Canon changes the text so completely as to make a new Psalter. Take the first two verses of PS XC as amended and translated by CHEYNE as a specimen:

“O Lord! thou wast our stronghold,
 Our God age after age,
 Before thou didst exalt Jerahmeel,
 And didst magnify Mišsur and Ishmael.
 Mayest thou put Ishmael to flight,
 And say, be disappointed, ye sons of Edom!
 For the Jerahmeelites tread thy people down,
 The Ishmaelites, the Arabians, and the Mizrites”.

Ex uno omne.

¹ *Theologische Literaturzeitung* 1905, 4. März, Sp. 131 f.

² See on Pss. LXXXIX. 20 and CII. 3

In the following notes little, and sometimes nothing, is said of the opinions of others: these opinions can be gathered from Standard Commentaries.

XVII, 15. If the MT is retained I would render thus: "I, being righteous" (lit. "in a state of righteousness"), shall gaze upon thy face" (= 'Thee'): "I shall have all I wish when thy form (= Thou Thyself) appears (lit. "wakes") to me". But this rendering is strained, and indeed no tolerable sense can be got out of the MT. It appears to me that בְּהִקְיִן is a dittograph of בְּצִדְקָה ; first of all repeated by a copyist's blunder; then slightly corrupted, and finally brought to its present form as being by itself a real Hebrew expression. Then translate:

"I being righteous shall gaze upon thy face (= Thee):

I shall be satisfied with thy form" (i. e. Thee).

The two verbs אֶחְזֶה and אֶשְׂבְּעָה are parallel, and so are the nouns פָּנֶיךָ and תְּמוֹנֶתְךָ , both standing for God as known. It is quite possible that in בְּהִקְיִן there is to be restored a noun parallel to צִדְקָה : perhaps תְּשׁוּבָה "delight", "pleasure". "I—in a state of joyous pleasure shall have my fill, shall be satisfied with thy form". But an ethical term corresponding to צִדְקָה would be more in place. בְּתִשְׁבֵּחַ may mean—"in a state of delighting in thee".

Psalm LVII is said, in the title, to have been composed by David "when he fled from Saul in the cave". Commentators discuss whether the cave referred to is that of Adullam (see 1 Sam. XXII, 1), or that of Engedi (see 1 Sam. XXIX, 3). Now criticism has shown that for מְעוֹלָה we should read מְצוּדָה fortress: see 1 Sam. XXII, 4 and 2 Sam. V, 7, 17, Psalm XVIII, 3. Thus WELLHAUSEN, BUDDE, NOWACK, LÖHR &c. The versions follow the MT, showing that the corruption is a very old one. Unless the corruption of "fortress" to "cave" is older than the title of the present Psalm we must understand by cave in this title that of Engedi, and the same remarks apply to the title of Psalm CXLII. It is an interesting confirmation of the conclusion thus reached that most Commentators, on quite other grounds, argue that the cave of Engedi is the only one that can be meant.

For אֶעֱרֶה in LVII, 9 || CVIII, 3 I would read אֶשְׂרֶה . "I will sing at the dawn" gives far better sense than "I will awaken the dawn" or "I will rouse myself" (Inner Hiph.) "at dawn".

LXXIII. אֶשְׁחַרְךָ . In all the recognised English translations and in most other translations this is rendered: "Early will I seek thee".

In the R.Vns. for "early" the word "earnestly" is proposed. The verb שָׁחַר occurs in the Pi'el alone except in Prov. XI, 27 where the Qal is found. That it means to "seek *early*" or to "seek *earnestly*" rests upon the assumption that it is a denominative from שָׁחַר "dawn". But if this assumption of the etymology of the word were correct, the idea of seeking would not be in it. Judging from the meaning of denominatives in Arabic where they are very numerous (chiefly in the fourth form of the verb) and in Hebrew (mainly in the Hiph'il; but cf. אָהַל) we should expect שָׁחַר, if a denominative, to have some such meaning as "to be up early", "to be about in the morning". If however this derivation of the word must be pressed, the verb will mean to "seek in the morning of the day" and not "to seek early in life" nor "to seek diligently" or "earnestly".

Rashi (on Prov. VIII, 17) gives בָּקַשׁ as the equivalent of שָׁחַר. The LXX translate sometimes by ζητέω, at other times by ὁρθρίζω, and there are similar divergences in the Peshitta, Targum, Vulgate and Arabic (Saadias). It is however best to assume a distinct verb root, and in all cases where the verb meets us to translate "to seek". And it is of the utmost importance that the same Hebrew word should be rendered in one way in all translations, unless there are urgent reasons for taking a different course. Modern translators have made a quite opposite mistake through translating the Hebrew בַּיִת, הֵיכָל and the Greek ἱερόν and ναός by the one word "temple", though the two Hebrew words often, and the two Greek words always, have different meanings.

CIV, 4. I wish to call attention to the latter part of the verse, that giving the contents of Yahwe's oath.

If we interpret מְלִכֵי־צֶדֶק as a proper name, the only possible rendering of the MT is this: "Thou art a priest for ever on account of (or "because of") Melkizedeq". עַל דְּבָרָתִי cannot possibly mean "after the order of" as in the LXX and in Hebrews VII, 17, nor "after the likeness of" as in Hebrews VII, 15. The use of the phrase in Qoheleth (III, 13 sq.), the only O.T. book in which it is found besides here, and the sense of the corresponding phrases עַל דְּבָרֵי, עַל דְּבָרֵי show that here we must explain עַל דְּבָרָתִי in the same way.

The final "Yod" of the word represents however the abbreviated form of יְהוָה which has, in other instances, been attached to the

foregoing word by copyists, though the abbreviation was itself originally due to an earlier copyist. I construe מְלִכֵי צֶדֶק as vocative, the Yod at the end of מְלִכֵי as *Yodh-compaginis*. The whole verse may then be translated: "Yahwe has sworn and He will not repent: Thou art a priest for ever on account of" (i. e. through) "Yahwe, O righteous king".

Instead of "on account of Yahwe" we may read: "on account of me", taking the final Yodh of דְּבַרְתִּי to be that of the suffix first person singular. A king of Salem Melkizedeq is assumed in Gen. XIV (P) to have existed, but there is no evidence outside this chapter of the actual existence of such a king. Perhaps as CHEYNE holds the text in Gen. XIV, 18, has to be corrected also, and the proper name got rid of. In that case the allusions in Hebrews VII to "Melkizedeq" would be based on copyists' blunders, though the argument is unaffected.

CXXXV, 14. This verse is taken verbatim from Deut. XXXII, 36. In the original place the פִּי with which the verse opens means "Because", and can have no other meaning. In the present verse the same particle can mean only "surely", unless we are to forbear forcing into פִּי any of its usual meanings, its presence being due to the fact that it is a part of the verse quoted.

XXII, 1: XXXV, 20: LII, 6: LXV, 4: CV, 28: CXXXVII, 2: CXLV, 5.

In the above passages דְּבַרְתִּי, the construct plur. of דָּבָר is employed, generally before abstract nouns, with the sense—"instances of", "concrete acts of". In XXII, 1 שְׁאֵנֹתַי דְּבַרְתִּי means "groanings", or "acts of groaning". The prefixing of דְּבַרְתִּי has often a partitive force as in Deut. XVII, 8 דְּבַרְתִּי רִיבוֹת (some) "controversies": "contentions". A similar use of דְּבַרְתִּי is met with in the following places, in addition to those named above: Exod. V, 9 דְּבַרְתִּי שִׁקְרָה: "cases of falsehood"; so also in Isai. LIX, 13 = Jer. VII, 4.

In Deut. XXIII, 15 and XXIV, 1 עֲוֹנוֹת דָּבָר should probably be read דְּבַר עֲוֹנָה and translated "an act of impurity": "a lewd act".

In Esther IX, 31: דְּבַרְתִּי הַצּוֹמוֹת = "acts of fastings", i. e. "fastings".

In Jer. VII, 22 עוֹלָה וְזֶבֶח דְּבַרְתִּי should be rendered: "Concerning whole burnt offerings and sacrifices": what is meant is separate offerings of the twofold kind indicated.

There are, no doubt, many other examples of this idiomatic use of דְּבַרְתִּי (or דָּבָר). The Targ. and Pesh. (*millin* and *pethgamin*), the

Greek (λόγοι and ῥήματα) and the Latin (*verba*) versions generally translate quite literally „words”, all these versions missing the true sense, though *pethgam*, by which the Pesh. and Targ. sometimes represent פֶּתֶגַם has, like the Heb. word, the meaning “thing” as well as “word”.

The “Pilgrim” Psalms (CXX to CXXXIV). The proper translation of שִׁיר הַמַּעֲלוֹת is “songs of the ascents”: There is no need to read with EWALD, שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת, in order to obtain the plural “songs”. The plural of the second word extends to the whole expression as in Ps. LXXVIII, 51: “the firstlings of manly strength”: lit. “the firstling of manly strengths”: and Ps. CLI, 1: “violent men”: lit. “the man of violences”. So בַּיִת אֲבוֹת “fathers’ houses” Ex. VI, 14: Num. I, 2, 4 &c. See A. B. DAVIDSON *Heb. Syntax*, § 15: GES-KAUTZSCH, § 124, p. It is as if we rendered in English “song-of-the-going-ups”. These words form the title of a hymn book which contained the principal hymns sung on the journey to Jerusalem to attend the three great feasts. Each of these 15 songs was taken from that hymn book, or they might together have constituted the hymn book, though Ps. CXXXII stands apart from the rest of the group, both in its contents and in its poetical character, and it has no right to its present place or to its title.

CXXXVIII, 3. In the English R.V. תְּרַחֲבֵנִי is rendered “Thou didst encourage me”, and this translation represents the current interpretation. But the Heb. cannot mean that. If the verb is a denominative, as is commonly taken for granted, the only possible rendering is: “Thou makest me proud” or “haughty”: or (Inner Hiph’l) “Thou actest proudly” or “haughtily towards me” (the objective verbal suffix represents often an indirect object).

The LXX Pesh. Targ. read here as the MT does in Ps. XVIII, 36 (35)—תְּרַבֵּנִי: “Thou madest me great”. It is however far better to read with Aq. (πλατινείς) and Jer. (*dilatabis*) תְּרַחֲבֵנִי = תְּרַחֲבֵנִי “Thou enlargest me”. For the use of this and similar verbs in the sense: “to put into a condition of comfort”, “to deliver”, see p. 648 sq. In Ps. XC, 10 a similar change has to be made, for רְחֵבָם (“their whole extent”—of the days) must have been the original reading and not רְחֵבָם (“their pride”).

CXXXIX, 20. “For they rebel against thee, (though) in a scheming way: thy enemies hate (thee), (though) to no purpose”.

The above rendering represents a slightly altered text. For יִמְרוּ,

supposed to be a contraction of **יִמְרוּ**, read, with most moderns, **יִמְרוּ**: for **נְשׂוּא** which is unhebrew, I suggest **שָׁנְאוּ**, which could easily be corrupted by copyists into **נְשׂוּא**. The Perfect of the stative verb **שָׁנַף** might well stand in parallelism with the Imperfect **יִמְרוּ** in describing contemporaneous actions. In sense the verb **שָׁנַף** makes a good parallel to **הִקְרִיא** (the restored verb).

עָרִיד is of course Aramaic for **עָרִיד**: perhaps indeed the latter word should be read: **ע** and **צ** could easily be confounded.

CXLI, 11. The *hap. leg.* word **מִתְחַמְרֹת** has been explained in various ways and also variously read. The sense "watery pits" is based upon the Arabic verb **هَمَرَ** "to pour forth". But the sense "water pits" is not easily obtained from a verb = "to pour forth", and a Heb. etymology is preferable, if one can be obtained. DUHM is wrong when he says that the above derivation and meaning have support in Aramaic, for neither verb nor noun is used in Aramaic. The occurrence of this noun in the above sense in the Talmud (see the Lexicons of LEVY and JASTROW) proves nothing, since the usage of the Talmud depends on the present passage alone.

Let a noun **מִתְחַמְרָה** be assumed, as denominative noun from **חִמַר** "asphalt", "bitumen": so = "a place" where asphalt or bitumen is found: then "a pit" or "well of bitumen" &c.¹ Slime or bitumenous pits abounded in the neighbourhood of the Dead Sea in Bible times, though there are none now. See E. ROBINSON, *Biblical Researches II*, p. 603f.; J. W. DAVIDSON, "*Modern Science in Bible Lands*", p. 475 ff. **מִתְחַמְרָה** would be of the form *maqtulah*: cf. **مَقْرُوبَةٌ: مَكْرُومَةٌ**. See BARTH, "*Nominalbildung*", p. 252. In Heb. *maqtulah* would become *maqtolah*.

In the earlier part of the present verse there is an obvious reference to the fate of Sodom and Gomorrhah. If we read **מִתְחַמְרֹת** as proposed above, changing **ה** to **ח**, there will be an allusion to this catastrophe in both parts of the verse—a fact which favours the change suggested.

Notes of a more general kind.

בְּנֵי, בָּנִי.

Most translators go wrong in the rendering of these words with a following Genitive. **בְּנֵי אָדָם** = "men", L. *homines* **בְּנֵי אִישׁ** = "men", L. *vir*. The word "sons" should not be represented in the translation

¹ See Gen. XIV, 10

as it is not implied in the Heb. **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** = "Israelites", not "sons" "or children of Israel".

In Ps. XVIII, 45f. **בְּנֵי נֶכֶד** is rightly translated "strangers" in the English Versions, **בְּנֵי עֲרֵב** (Ps. CXLVII, 9) are "ravens" not "young ravens", though the ancient versions adopt the latter rendering.

בְּנֵי אֱלֹהִים in Ps. XXIX, 1, are "gods", not "sons of gods" and still less "sons of mighty ones". The word **אֵל** is never applied to human beings.

Distress and Deliverance conceived as Straitness and Broadness.

In more than half the passages in the OT. in which the English versions have "trouble" the Hebrew word is either **צָרָה** or **צָר** (**צָרָה**), the literal meaning of both which is "narrowness".

The Arabic **ضَرَّة**, identical with the Heb. **צָרָה**, is also used to denote "distress".

The Heb. verb **צָרַק** in the Hiph. means "to reduce to straits", "to bring into trouble". The Qal is used in Post-biblical Hebrew with the sense: "to be in straits", "to be in distress". The Arabic **ضَاقَ** has exactly the same meaning as the Heb. **צָרַק** and the Aramaic **עוֹק**. Thus **ضَاقَ عَلَيْهِ** = **צָר לוֹ** = "he is in straits". The same figure for distress i. e. "narrowness", presents itself in many other languages: as in the Latin *ango, anxius, angustiae*, the Greek **στείνω**, the Sanscrit *amhas*, the Persian **تَنگ** = "narrow": "distressed", and the Welsh *cyfyngder*.

In Ps. CXIX, 143 **צָר** and **מְצוֹק** occur together, each meaning "distress": lit. "straitness": similarly in Ps. XXV, 17 **צָרָה** and **מְצוֹקָה** come together and have the same sense.

In Ps. CXLII, 8 **מִסְגֵּר** does not mean a literal "prison", but a prisonlike condition, a hemmed in state of the soul or self, from which the Psalmist prays to be "set at large".

On the other hand in Semitic as in other languages deliverance from straitness or distress is conceived of as a setting in a large place, as an enlargement. **הִרְחִיב** is employed in this sense in Ps. IV, 2 ("When I was in distress" (lit. "straitness"), "Thou didst set me in a broad place"), Ps. CXVIII, 5, Is. LX, 5 and often. See Gen. XXII, 26: Prov. XVIII, 18. The Heb. **הוֹשִׁיעַ** has the same primary meaning as **הִרְחִיב**, as the Arabic **وَسَّعَ** ("to be wide", "spacious") shows. **הוֹשִׁיעָה** usually rendered "salvation", less frequently "deliverance", "help", "safety", means strictly enlargement, a being set in a roomy place

where there is no restrains, no straitness. So **הושיע** means literally "to set in a large place": "to set free from restraints": so "to set free": "to deliver", and the proper names Joshua, Jesus, mean literally "one who sets in a large place".

With this usage may be compared the Arabic greeting: **مَرْحَبًا بِكَ**, lit.: "a broad place to you", the response to which is **مَرْحَبَتَيْنِ** "two broad places (to you)" followed in turns by **مَرْحَبَتَيْنِ وَنُصْفًا** "two broad places and a half" and **مَرْحَبَتَيْنِ وَنُصْفًا وَخَامِسًا**: "two broad places and a half and a fifth". I give the above as I heard them during my stay in Palestine, for I have never seen them in books: cp. the Arabic **مَرْحَبًا وَسَهْلًا لَكَ** "A wide space and ease to you".

The verb **רחב** "to be wide" has the same metaphorical sense in 1 Sam. XV, 23 and Job XXXII, 20 and so has the cognate noun **רַחֵב** in Esther IV, 14 ("enlargement", "relief").

The verb **רחב** has the same meaning as **רחב**, and it may be that we have in both the same original root: for **ב** and **ו** do interchange (cp. **שָׁבַד** and **שָׁוַד**) and there are in Heb. many examples of methatesis. Thus **רוח—רבח—רחב**. Arabic has two separate verbs **رَوَّحَ** and **رَحَّبَ**.

הרחיב is represented in the Greek versions by **πλατίνω** and in Latin by *dilato*: but in the classical languages these words do not seem to be used in the secondary sense—"to set at large", "to set free". In Sanscrit however *varivas* = "a broad place" and the verb *varivasy* = "to make room", then "to give ease". So Persian **فراخ** = "wide": "at ease".

Note the use of the English word "enlargement" in the English law of A. D. 1540: "After his enlargement and commyng out of prison". See Act 32, Henry VIII, C 2, § 9.

Words for man.

Scholars are agreed as to the distinction in usage between **אָדָם** (**άνθρωπος**, *homo*) and **אִישׁ** (**άνήρ**, *vir*). But there is still much divergence of view as to the etymology and exact meaning of **אִישׁ**. Leaving out of sight the etymology it is, I think, a safe conclusion to draw from usage in the O. T. that **אִישׁ** is a synonym of **אָדָם**, differing in no other respect than that it is preferred in poetry, for this longer word is used almost exclusively in poetry, mostly in Psalms and Job. We are probably justified in assuming that **אִישׁ** is

for an original אָנָשׁ (cp. the plural אָנָשִׁים), and that אָנָשׁ is the older form, and for that reason preferred by poets. The root of both אָנָשׁ and אִישׁ would then be that of أُنْسِي "to be sociable", "friendly", though NOLDEKE holds that this verb is a denominative¹. The root אָנָשׁ is found also in Assyrian in the same sense, "to be sociable" &c. This common derivation for אָנָשׁ and אִישׁ is defended by WETZSTEIN², LAGARDE³ and ZIMMERN⁴. No root אִישׁ or אָנָשׁ "to be weak", occurs in either Heb. or its cognates.

אָנָשׁ has been generally derived from the root in أُنْتُ "to be soft, weak": and so the noun has been made to mean "man in his weakness". This is supposed to be proved by such passages as Ps. VIII, 5 where man (in his weakness?) is contrasted with God. But the contrast in this verse, if it proves that אָנָשׁ means "man in his weakness" proves the same thing of בְּרִאדָם (i. e. אָדָם) with which it is parallel. Indeed parallelism in this verse shows that אָנָשׁ means no more than man as such, though of course the nature of man as such carries with it that of weakness: the idea of weakness is not, however, in the word, but in the idea of human nature.

אָנָשׁ stands in parallelism to בְּרִאדָם also in Ps. XC, 3 (בְּנֵי אָדָם) and in Job XXVI. In Ps. CXLIV, 3 אָדָם and בְּרִאָנָשׁ are in parallelism: i. e. אָנָשׁ and אָדָם: in Job IV, 17 אָנָשׁ is paralleled by בְּרִאָנָשׁ which means "man in his mightiness", though here it is employed in poetry for "man" simply. There is no word in any language with which I am acquainted for "man in his weakness" as distinct from "man" as such.

¹ ZDMG XL, p. 739

² Appendix to DELITZSCH on Psalms

³ *Bildung der Nomina*, p. 68

⁴ *Busspsalmen*, p. 20





Zur Geschichte der tiberienschischen Vokalisation.

Von

Karl Budde.



ie die verschiedenen hebräischen Vokalisationssysteme entstanden sind, in welchem Abhängigkeitsverhältnis sie unter sich und nach außen hin stehn, darüber fehlt uns jegliche Überlieferung, und was an Vermutungen und Schlüssen bisher vorgetragen ist, darf entfernt noch nicht als abschließend gelten, hat auch keineswegs zu einem Einverständnis geführt. Vielleicht vermag eine Untersuchung eines der Systeme, des tiberienschischen, ganz von innen heraus, die Frage der Lösung um einen Schritt näher zu bringen. Dazu wäre freilich wenig Aussicht, wenn dieses System, wie PRAETORIUS meint¹, durchgängig von dem babylonischen, und durch dieses hindurch weiterhin von dem syrischen abhängig wäre. Aber die Zuversichtlichkeit, mit der PRAETORIUS die Zeichen für Hirek, Sere, Holem, die das tiberienschische System mit dem syrischen völlig gemein hat, über die abweichende Verwertung im babylonischen hinweg wieder zu ihrer ursprünglichen Form und Stelle zurückgekehrt sein läßt², vermag weder die fehlenden Gründe zu ersetzen, noch über die große Unwahrscheinlichkeit solchen Kreislaufs zu täuschen. Es dürfte also vorderhand dem Versuche, die Wurzeln des Verlaufs in dem tiberienschischen System zu suchen, noch keine ausschließende Beobachtung entgehen.

Die ersten Ansätze zu einer Bezeichnung der Vokale gehn bekanntlich im Hebräischen so gut wie im Syrischen und Arabischen

¹ ZDMG LIII, 1899, S. 183

² A. a. O. S. 185, 187, 190

über die beigesetzten Punkte in die Konsonantenschrift zurück, es sind die sogenannten *matres lectionis*, im Hebräischen außer ו und י, für die in Formen wie הוֹשַׁבְתָּם (Hoph'al) und הוֹשַׁבְתָּ (Hiph'il), וַיִּנַּקּ וּמִינַקַּת der organische Ursprung noch klar ersichtlich ist, noch das den auslautenden Vokal bezeichnende ה. Zum System hat sich diese Bezeichnung nicht durchgebildet; schon die Heiligsprechung einer bestimmten Gestalt des Konsonantentextes im 2. Jahrh. n. Chr. stand dem im Wege, wenn sich auch die Abschreiber in diesem Punkte am ersten Freiheit oder Ungenauigkeit gestatteten. Aber immerhin war doch durch die gegebenen Anfänge die Richtung gewiesen; denn fast überall handelt es sich um lange Vokale, die Bezeichnung kurzer durch einen Vokalbuchstaben wird als Ausnahme empfunden und vermerkt. Eben dahin weist die systematische Durchführung dieses Mittels im Arabischen; bezeichnet werden außer den Diphthongen, für die der Vokalbuchstabe schon gegeben ist, nur die drei langen Vokale *a, i, u*, und mit nur drei beigeschriebenen Zeichen für die drei Grundvokale *a, i, u* behilft sich auch die arabische Piktation. Daß die hebräischen Vokalsysteme, insbesondere das tiberiensische, nicht nach einheitlichen Grundsätzen auf einmal geschaffen, sondern in verwickeltem Prozeß allmählich entstanden sind, muß man von vornherein voraussetzen. Wir haben also allen Grund, sowohl was die Zeichen, als was die Bezeichnung angeht, nach den einfachsten Anfängen zu fragen und das Vorhandene danach zu durchsuchen. Als das Mindestmaß der Vokalbezeichnung ergibt sich die der drei ursprünglich langen Vokale *a, i, u*. Das einfachste unter den verwendeten Zeichen aber ist der einzelne Punkt, der ja auch sonst überall als der „diakritische“ zu allen möglichen Zwecken benutzt wird¹. Der aber findet sich in dem tiberiensischen System als Vokalzeichen genau in dreifacher Verwendung, als *Ḥolem* über, als *Ḥireḵ* unter dem Buchstaben, als *Ṣureḵ* in dem Vokalbuchstaben ו. Diese drei Zeichen zusammenzunehmen und in ihnen ein besonderes System zu erkennen, wird auch dadurch nahegelegt, daß *Ḥolem* und *Ṣureḵ* die einzigen Zeichen über und in dem Buchstaben sind, alle übrigen sich zu *Ḥireḵ* unter dem Buchstaben gesellen. Das alte System durchkreuzt dann in vertikaler Linie die ausschließlich horizontale und infralineare Reihe der

¹ In welch umfassendem Maßstabe der einzelne Punkt im Syrischen zur Unterscheidung verschiedener Aussprache derselben Konsonantengruppe verwendet wurde, ehe es zu einer eigentlichen Vokalbezeichnung kam, braucht nur angedeutet zu werden

neuen Zeichen. Ganz von selbst nun kommt diese dreifache Verwendung des gleichen Zeichens jenem dreifachen Bedürfnis entgegen. Von *Ḥireḵ* und *Šureḵ* braucht vorläufig nichts gesagt zu werden. *Ḥolem* aber bezeichnet neben vielem andren auch fast die ganze Summe der ursprünglich langen *a*. Nichts hindert die Annahme, daß es anfangs ausschließlich zu deren Bezeichnung verwendet wurde, und umgekehrt, da *Ḥolem* als A-Laut nur die ursprüngliche Länge bezeichnet, so wird auch für die Anfänge von *Ḥireḵ* und *Šureḵ* das Gleiche zu schließen sein. Alle Annahmen, mit denen hier gearbeitet ist, finden eine starke Stütze an dem ältesten eigentlichen Vokalsystem des Syrischen, dem der Nestorianer. Zunächst wird durch dieses der Punkt als das ursprünglichste Mittel zur Vokalbezeichnung bestätigt; denn alle sieben Vokalzeichen bestehen nur aus dem einfachen oder doppelten Punkte. Sodann bezeichnet dort der einfache Punkt unter dem Buchstaben (stets mit dem Vokalbuchstaben vereinigt) nur das lange *i*. Endlich findet der Punkt über dem Buchstaben ohne beigetzten Vokalbuchstaben hier nur für den A-Laut Verwendung, wenn auch im voll ausgebildeten System zwei verschiedene Zeichen, für langes und kurzes *a*, daraus entwickelt worden sind. Und findet er sich daneben noch für *o* über dem Vokalbuchstaben *ʾ*, so wird auch das der Bezeichnung des *u* gegenüber auf nachträglicher Scheidung beruhen.

Dieses einfachste Vokalsystem, Bezeichnung nur der drei ursprünglich langen Vokale, leistete ohne Zweifel schon ganz erhebliche Dienste. Es ermöglichte zunächst die verschiedene Bedeutung der Vokalbuchstaben richtig zu unterscheiden. Wurde beim *ʾ* das *i* bezeichnet, so blieb für die unbezeichneten Fälle die Lesung als diphthongisches *e* übrig (vgl. nur *מלכי* mit *מלכי* als st. c. pl.); ebenso bei *ʾ*, wenn *u* und *a* bezeichnet waren, der Diphthong *au*, dessen O-Laut recht wohl zu dieser Zeit noch mag von dem Laute des ursprünglich langen *a* unterschieden worden sein. Dazu kamen aber die zahlreichen Fälle defektiver Schreibung, in denen sich nach der Annahme dieser drei Zeichen *אׂר* von *אׂר* = *jare*, *קׂטל* von *קׂטל* = *kaṭal* deutlich unterschied.

Dem U-Laute allein kam dies nicht zu gute — oder es bereitete doch Schwierigkeiten —, wenn damals der Punkt im Buchstaben bereits für die Schärfung des Konsonanten und die Aufhebung der Aspiration benutzt wurde. Auch darüber fehlt uns jede Überlieferung. Leichter vorstellbar ist die Wahl der drei zu Gebote stehenden Stellen für die dreifache Bedeutung des Vokalpunkts, wenn alle drei noch

unbesetzt waren. Dann wäre anzunehmen, daß der U-Punkt anfangs nicht nur in den Vokalbuchstaben ו, sondern in jeden beliebigen Konsonanten gesetzt wurde, z. B. יָבֵן = *jakumu*. Erst die Einführung des Dageš hätte dann den Šurek-Punkt aus den übrigen Konsonanten vertrieben und auf den Vokalbuchstaben allein beschränkt. Indessen macht es für das Verständnis des Hergangs an sich wenig Unterschied, ob dies Bedürfnis sich früher oder später einstellte; jedenfalls entstand dadurch, daß diese eine Stelle doppelt in Anspruch genommen wurde, für den U-laut eine Schwierigkeit, die sich für A und I nicht geltend machte. Nur so wird es begreiflich, daß für den U-Laut, und nur für diesen, ein zweites Zeichen eingeführt ist, das Kibbuš, das sich doch in der Bedeutung in keiner Weise vom Šurek unterscheidet. Wegen dieser einzigartigen Stellung darf für das Kibbuš ohne weiteres eine besondere Stufe in Anspruch genommen werden; ihre Zeitlage wird sich danach bestimmen, wann das Dageš seinen Anspruch auf die Stelle im Innern des Buchstaben geltend machte. Täuscht nicht alles, so ist auch in der Gestalt des Kibbuš die bloße Stellvertretung für Šurek deutlich ausgedrückt. Sein Zeichen bilden drei Punkte in einer Linie. Blieb man bei dem Punkte als dem einzigen Mittel für die Bezeichnung der Vokale, so ließ sich der Punkt inmitten des Buchstaben nicht sparsamer andeuten, als indem man den Vokalpunkt zwischen zwei andere nahm. Diese bezeichnen dann entweder geradezu den oberen und unteren Vokalpunkt (A und I), oder wahrscheinlicher das obere und untere Ende des Buchstaben, vielleicht durch ihre schiefe Stellung geradezu die Endpunkte der Diagonale des von dem Buchstaben eingenommenen Raumes. Ein Mißverständnis war, da nur der mittlere Punkt zu seiner Bestimmung zweier Hilfspunkte bedarf, jedenfalls so lange unmöglich, als es sich von selbst verstand, daß die Vokalbezeichnung in einem einzigen Punkte ausgedrückt war. Das dürfte dafür sprechen, daß dem Kibbuš unter den Vokalzeichen der Zeit nach die vierte Stelle zukommt.

Wir arbeiten bisher immer noch mit der Annahme, daß nur die ursprünglich langen Vokale eine Bezeichnung erhielten. Sie widerspricht der zweifellos richtigen, neuerdings immer allgemeiner anerkannten Beobachtung, daß unser hebräisches Vokalsystem nur die Qualität, nicht die Quantität der Vokale unterscheidet¹. In der Tat

¹ Von den Halbvokalen wird hier abgesehen, weil zu ihrer Bezeichnung die fertigen Vokale benutzt sind

bezeichnen die sieben in der Bedeutung verschiedenen hebräischen Vokalzeichen genau die sieben Grundvokale, die unsere heutige wissenschaftliche Lautlehre zu unterscheiden pflegt, *u* (וּ und וֹ), *o* (ֹ), *ā* (אֵ), *a* (אֶ), *ä* (אִ), *e* (ֵ), *i* (ִ)¹. Man darf darin keinen geringen Beweis für die scharfe Beobachtungsgabe der Schöpfer des Systems erblicken. Wenn *Ḥolem* und *Ṣere* nur lange Vokale ausdrücken, so liegt das eben daran, daß zur Zeit (und am Orte) der Einführung unserer Vokalzeichen das geschlossene *o* und *e* im Hebräischen nur für Längen Verwendung fanden. Genau dasselbe gilt, für den größten Teil unseres Vaterlandes und für die maßgebende Aussprache auf der Bühne, von der heutigen deutschen Sprache. Und nicht minder bezeichnet *Pataḥ* nur deshalb bloß kurzes *a*, weil der reine A-Laut nur in der kurzen Silbe erhalten geblieben, überall sonst zu andren Lauten getrübt war². Steht es nun so, daß die sieben hebräischen Vokale jetzt nur Qualitäten bezeichnen, während gewichtige Gründe für die Annahme sprechen, daß anfangs nur die ursprünglichen Längen eine Bezeichnung erhielten, so hat sich eben im Laufe der weiteren Entwicklung der Vokalbezeichnung ein Systemwechsel vollzogen, der jene Linie durchkreuzt. Dieser Annahme aber wird man angesichts eines so verwickelten Systems auch ohnedies nicht entgehn. Es kam eben einmal eine Zeit, wo man sich mit der Bezeichnung eines Teiles der Vokale nicht mehr begnügen mochte. Ob zunehmende Unsicherheit der Überlieferung, ob Ängstlichkeit, insbesondere vom liturgischen Standpunkte aus, dabei im Spiele war, ob andererseits etwa das inzwischen voll ausgestaltete syrische System die Anregung bot, oder ob einfach die begonnene Arbeit von selbst auf die Dauer auf ihren Abschluß hindrängte — das ist schwer zu sagen und mag hier völlig ununtersucht bleiben. Jedenfalls war die Bezeichnung der Vokallaute als solcher, ohne Unterscheidung ihres Ursprungs wie ihrer Quantität, das nächstliegende, handwerkmäßigste Verfahren, zugleich auch das einfachste, da es sich mit der geringsten Zahl von Zeichen durch-

¹ Mit *ā* und *ä* werden, da unser Alphabet dafür keine besonderen Vokalzeichen aufweist, das offene *o* und *e* bezeichnet, mit *o* und *e* die geschlossenen Vokale

² Daß auch *S^gol* stets einen kurzen Vokallaut bezeichne, ist ein weitverbreiteter Irrtum, der gegenüber den klar vorliegenden Tatsachen fast unbegreiflich ist. Mit größter Gewissenhaftigkeit bemühen sich viele unserer Schüler, *ḥawē*, *zē*, *jiglē* zu lesen, in offenem Widerspruch gegen das unverbrüchliche Gesetz für die offene Silbe, und selbst Fälle wie *הַבְּרִיָּה* und *הַבְּרִיָּה* machen sie kaum stutzig. Der Schade, der damit gestiftet wird, ist schwer gut zu machen

führen ließ. Zunächst erhielten die drei oder vier vorhandenen Zeichen eine viel umfassendere Bedeutung; sie liehen sich nun für Längen und Kürzen, auch für denselben Laut bei verschiedenster Herkunft. Selbstverständlich mußten dabei feinere Schattierungen, wie sie etwa zwischen dem diphthongischen *o*, dem aus ursprünglich langem *a* und dem aus kurzem *u* entstandenen dem scharfen Ohr noch unterscheidbar sein mochten, unberücksichtigt bleiben. Die neuen Vokalzeichen finden sich alle unter dem Buchstaben. Vielleicht hatte schon das *Ḳibbuš* dieser Stelle das Übergewicht verschafft; jedenfalls aber wurde es durch die organische Entwicklung zweier neuen Zeichen aus dem *Ḥireḳ* auch ohne dies herbeigeführt. Daß das *Ṣere* durch Verdoppelung des *Ḥireḳ*-Punktes gebildet wurde, ergab sich fast mit Notwendigkeit, wenn man etwa *ḳittel* mit *berek*, oder *'immo* mit *'em* verglich. Leicht ergab sich dann die Unterscheidung des offenen E-Lautes, des *S^ogol*, durch Hinzufügung eines dritten Punktes unter dem Bilde des *Ṣere*.

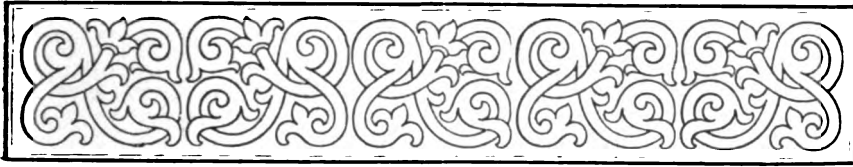
Ganz neu, bisher bei dem ausgesprochenen O-Klang des ursprünglich langen *a* gar nicht vertreten, kam der A-Laut hinzu; daß dafür in dem wagrechten Strich auch ein ganz neues Zeichen eingeführt wurde, statt einer neuen Zusammenstellung von Punkten, dazu mag noch ein besonderer Umstand mitgewirkt haben. Es kann nicht übersehen werden, daß das *Ḳameš*-Zeichen $\overline{\text{—}}$ sich zu dem *Pataḥ*-Zeichen — genau so verhält, wie das *S^ogol* $\overline{\text{—}}$ zu dem *Ṣere* — . Schwerlich ist das Zufall; vielmehr wird man bei der Bezeichnung des *ā*-Lautes die Bedeutung als gedehntes, offenes *a* zuerst ins Auge gefaßt und richtig beobachtet haben, daß sich dessen Laut zu dem des *Pataḥ* ähnlich verhielt wie *S^ogol* zu *Ṣere*. Darum wird man sich bemüht haben, das Zeichen ebenso von dem des *Pataḥ* abzuleiten, wie das des *S^ogol* von *Ṣere*, und das gelang durch Verbindung der beiden Punkte des *Ṣere* und durch senkrechte Verbindung des untergesetzten Punktes mit dem so entstandenen wagrechten *Pataḥ*-Striche auf die einfachste Weise. Die andere Bedeutung des *Ḳameš*-Zeichens, als offenes, dem Vorkommen nach stets kurzes *o*, gesellte sich dann, da man dabei den gleichen Vokallaut hörte, von selbst dazu. Jedenfalls liegt auch für dieses letzte Zeichen gar kein Grund vor, an irgend welche Entlehnung zu denken, etwa an Ableitung aus dem Konsonanten *Ḳ*, wie man dies für die babylonische Punktation vorge schlagen hat.

Das letzte Zeichen, den senkrechten Doppelpunkt des Ṣ̌wa, lasse ich am liebsten ganz außer Betracht. Es stellt, in seiner mehrfachen Bedeutung und in seinem Zusammenschluß mit Vertretern aller drei Vokalklassen, für sich eine besondere große Gruppe dar, für die freilich die Annahme spätester Entstehung am nächsten liegt.

Worauf ich den Nachdruck legen möchte, das ist die Beobachtung, daß dem durchgearbeiteten System ein älteres, viel ursprünglicheres zugrunde liegt, und daß sich von diesem aus die weiteren Schritte zur Vervollständigung verstehn lassen, ohne daß es der Annahme irgend welcher äußeren Anleihe bedarf. In der Tat scheint mir das empfundene Bedürfnis allein — natürlich kommt dazu die Bekanntschaft mit dem griechischen und römischen Alphabet — auszureichen, um alle Erscheinungen, die die tiberiensische Vokalisation darbietet, zu erklären.








Metrum und Textkritik.

Von

W. Nowack.



ie Frage, ob die hebräische Literatur ein Metrum kennt und welcher Art dasselbe gewesen sein muß, hat Jahrzehnte lang die Geister lebhaft beschäftigt. Bis vor wenig Jahren haben die meisten Gelehrten dieser Frage ablehnend gegenübergestanden. In der letzten Zeit hat sich unter dem Einfluß der Arbeiten von LEY, BICKELL u. a., namentlich aber durch die Untersuchungen von SIEVERS¹ ein erheblicher Umschwung vollzogen: die meisten Exegeten geben heute zu, daß die Israeliten zwar nicht ein quantifizierendes Metrum wie die Griechen und Römer, wohl aber ein akzentuierendes kennen ähnlich wie die altdeutsche Poesie, deren Reimvers ebenfalls akzentuierend ist und „dessen Fortsetzungen im Volksliede z. T. bis auf den heutigen Tag fortleben und der durch zweierlei sofort sichtbare Merkmale ausgezeichnet war, durch seinen akzentuierenden Charakter und durch die Unregelmäßigkeit seiner Fußbildung“. Daß dem Orient diese akzentuierende Metrik nicht fremd ist, beweist nicht nur die von GOLDZIEHER mitgeteilte Straßenpoesie aus Kairo² und E. SACHAU's *Arabische Volkslieder aus Mesopotamien*³, sondern auch die von G. H. DALMAN gesammelten arabischen Volkslieder aus Palästina⁴, in denen wir Verszeilen mit zwei bis fünf be-

¹ *Metrische Studien. I und II (Abhandl. der philolog.-histor. Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Bd. XXI. I. II. 1901; Bd. XXIII. I. II. 1904—5)* ² Vgl. *ZDMG* XXXIII, S. 608 ff.

³ Herausgeg. 1889.

⁴ *Palästinensischer Divan* 1901

tonten Hebungen haben, zwischen welche ein bis drei bzw. vier unbetonte Silben eingeschaltet werden können.

An Widerspruch bis in die letzte Zeit hat es freilich nicht gefehlt und kein geringerer als WELLHAUSEN ist es gewesen, der alle derartige Versuche als aussichtslos hinstellte. Wir wissen, wie er bemerkt, über die Aussprache des Hebräischen in den verschiedenen Stadien seiner Entwicklung nichts, denn unsere Texte, alte wie junge, sind nach den gleichen sprachlichen Gesichtspunkten vokalisiert, wie sei also eine Metrik denkbar, die in gleicher Weise für das Deboralied wie für die makkabäischen Psalmen gelte?¹ Demgegenüber ist von BAETHGEN² nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß dieser Einwand mehr die silbenzählende als die akzentuierende Metrik trifft, er erinnert auch an LEY's Wort, daß in allen uns bekannten Sprachen die Akzentuation weit weniger wandelbar und veränderlich erscheint als die Vokalisation, so daß selbst bei Abschleifung von Silben und Abstumpfung von Vokalen die Tonsilbe sich fest erhält, ähnlich werde es wohl auch im Hebräischen gewesen sein³.

Das Entscheidende wird der Versuch der Durchführung einer metrischen Lesung nach dem oben angegebenen Hauptgesichtspunkt sein. Daß die Urteile über die metrische Lesung eines Liedes bzw. eines prophetischen Stückes oft außerordentlich schwanken werden, kann den nicht wundern, der sich daran erinnert, daß auch über die Metra vieler Chöre der griechischen Tragödie keineswegs immer Einhelligkeit herrscht, und der vollends sich vergegenwärtigt, welche starken Veränderungen der alttestamentliche Text seit seiner Entstehung bis zur massorethischen Feststellung durchgemacht hat: man braucht nur die im Alten Testament in mehrfacher Rezension vorhandenen Texte zu vergleichen oder sich der Differenzen unseres MT mit LXX z. B. am Schluß des Exodus oder in 1 Sam. 17 oder im Buche Jer. zu erinnern, um sich über die Schwierigkeiten in der Auffindung des verloren gegangenen Metrums und über die Notwendigkeit der mancherlei tastenden Versuche klar zu werden. Durch die nicht genügende Beachtung des eben geltend gemachten Momentes sind die Hauptbedenken gegen so manche der von SIEVERS gegebenen metrischen Lösungen hervorgerufen: ohne da und dort vorzunehmende

¹ *Texte u. Unters.* VI

² *Psalmen* 3. Aufl. S. XXXII

³ *ZATW* XXII, S. 216f.

Eingriffe ist in sehr vielen Fällen die gestellte Aufgabe nicht zu lösen. Dann und wann wird der Metriker durch die alten Übersetzungen unterstützt, in den meisten Fällen wird er von ihnen im Stich gelassen, weil unser Text meist schon in die Zeit vor LXX zurückreicht; dann wird er lediglich auf die Vermutung nach innern Gründen gewiesen, nicht selten wird er nach wesentlich subjektiven Momenten die Entscheidung treffen müssen. Damit ist freilich der sichere Boden wissenschaftlicher Arbeit verlassen, aber man vergesse doch nicht, daß der Kritiker damit nichts anderes tut, als was der Historiker in ähnlicher Weise oftmals tun muß, und wer wollte bestreiten, daß unendlich viele Fortschritte wissenschaftlicher Erkenntnis zunächst auf diesem Wege zustande gekommen sind? — Es bedarf keiner langen Ausführung, welche Bedeutung die Metrik für die Herstellung des ursprünglichen Textes haben kann. Man mag noch so skeptisch den metrischen Versuchen gegenüberstehen, niemand, der die Psalmen aufmerksam liest, kann den Nutzen bestreiten, den eine besonnen durchgeführte Metrik der Feststellung des Textes zu leisten vermag. Nicht anders ist es bei der prophetischen Literatur, wie das in der letzten Zeit immer mehr zur Anerkennung gekommen ist. Vor mir liegen vier metrische Versuche zu Jeremja von CORNILL¹, DUHM², W. ERBT³ und GIESEBRECHT⁴; der Skeptiker wird mit Vergnügen auf diese Versuche rekurrieren, denn jeder unterscheidet sich, und oft recht erheblich, vom andern. Wer das oben Dargelegte erwägt, wird sich darüber nicht wundern, er wird vielmehr dankbar erkennen, daß trotzdem diese Arbeiten uns gefördert haben, und wir dem Ziele näher gekommen sind. Wir greifen 7, 1—20 heraus, zum Beweis des Gesagten. Es ist heute von allen Seiten zugestanden, daß weder c. 7—10 (abgesehen von 10, 1—16 bzw. 9, 22—10, 16), wie man früher annahm⁵, noch auch c. 7 eine einzige Rede bilden, vielmehr sind hier verschiedene, ursprünglich nicht zusammengehörige Stücke vereinigt. Zunächst tritt uns entgegen 7, 1—15 Jer.'s Rede über die Zerstörung des Tempels, die er dem am Tempel versammelten Volk gehalten hat. Aus der Vergleichung von 7, 1f. mit 26, 1f. und 7, 12ff. mit

¹ *Die metrischen Stücke des Buches Jeremja rekonstruiert.* Leipzig, J. C. Hinrichs 1901

² *Das Buch Jeremia erklärt.* Tübingen, J. C. B. Mohr 1901

³ *Jeremia und seine Zeit.* Göttingen 1902

⁴ *Jeremias Metrik am Texte dargestellt.* Göttingen 1905

⁵ Vgl. K. H. GRAF, *Kommentar zum Jer.*, S. 169 ff.

26, 6 ergibt sich, daß wir in 7, 1 ff. jene im Anfang der Regierung Jojakim's gehaltene Rede vor uns haben, die Jeremja in Todesgefahr brachte.

Während ERBT in v. 2b—7 Verse mit 4 bezw. 5 und in v. 8 ff. Verse mit 6 (3 + 3) Hebungen sieht, behauptet GIESEBRECHT, daß wir die Qinastrophe, d. h. Verse mit 5 (3 + 2) Hebungen vor uns haben. Wer hat Recht?

Beide sehen die von LXX in v. 1. 2 nicht gelesenen Worte mit Recht nicht als ursprünglichen Text an, behalten demnach von v. 2 nur **שָׁמְעוּ דְבַר יְהוָה כֹּל יִשְׂרָאֵל**, mit dem sie die Rede beginnen lassen. In v. 3 hat LXX **צְבֹאוֹת** nicht gelesen. GIESEBRECHT tilgt aber nicht nur dies, sondern überhaupt das Einleitende **כֹּה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**, so daß gleich sein erster Vers zu dem sonst von ihm angenommenen Metrum nicht stimmt und er Überarbeitung annimmt. ERBT dagegen behält den von LXX gelesenen Text von 3aα bei und gewinnt so zwei Verse mit je vier Hebungen, eine Lösung, die jedenfalls dann den Vorzug verdienen würde, wenn sie in den folgenden Versen eine Stütze fände; zudem hätte ja auch der so gewonnene Text bei Jer. seine Parallelen an Stellen wie 2, 4; 22, 2f.; 29 u. a. — Die Mahnung in v. 3 von **הִיטִיבוּ** bis **הִזֵּה** sehen E. wie G. als sekundär an, mit Recht, denn diese Worte nehmen hier unnötig voraus, was hernach v. 5 an richtiger Stelle bringt: wie v. 1. 2 mit Hilfe von c. 26, 1f. aufgefüllt sind, so ist diese Mahnung und Verheißung aus v. 5 genommen. In v. 4 hat LXX nur zweimal **יְהִיכָל**, ebenso scheint mir zweifelhaft, ob ihr **ἔστιν** die Übers. von **הָמָה** ist, vgl. Syr.; von **לֵאמֹר** haben sie **διότι τὸ παράπαν οὐκ ὠφελώσουσιν ὑμᾶς**, doch steht es mit diesem plus nicht anders wie mit dem am Schluß von v. 9 gebotenen **τοῦ κακῶς εἶναι ὑμῖν**: es sind Erweiterungen des ursprünglichen Textes, von denen der MT verschont geblieben ist, nur in v. 6 fin. und v. 8 fin. ist diese Erweiterung **לָכֵן לְרַע לָכֵן** bezw. **לְבַלְתִּי הוֹעִיל** auch in den MT eingedrungen. Sieht man von diesen Erweiterungen in v. 4 ab, so ergeben sich ohne Schwierigkeit zwei vierhebige Verse, denn das störende **לֵאמֹר** ist hier wie an andern Stellen offenbar erst später eingefügt. Ohne Zweifel verdient diese Lösung den Vorzug vor der G.'s, der fünfhebige Verse nur dadurch gewinnt, daß er **יְהִיכָל** zuerst als zwehebige und hernach als einhebige faßt, auch das prosaische **לֵאמֹר** als innerhalb des Metrums stehend ansehen muß. — In v. 5 sind offenbar beide **אֵת**, vgl. v. 3, zu beseitigen, vielleicht aber auch die beiden

Inff. abs., dann ergeben sich auch hier zwei vierhebige Verse. Da aber LXX die Inff. schon gelesen, so scheint mir diese Operation doch zu gewaltsam. Dann wird man freilich zugestehen müssen, daß hier in v. 5 zwei fünfhebige Verse vorliegen, ein Wechsel, der ja auch sonst nicht ohne Analogie ist. Jedenfalls darf uns v. 5 nicht verführen, die andern Verse gewaltsam zu fünfhebigen zu machen. G. will übrigens לרעהו lesen, weil er Bedenken trägt, ובכרעהו als einhebige gelten zu lassen. In v. 6 ist zwischen beiden לא sehr auffallend אל, nicht minder aber במקום הוא; da der Satz sich wörtlich ebenso in 22, 3 findet, so liegt die Vermutung nahe, daß er von dort hierhin eingeschoben ist. G. behält ihn bei und ändert אל in לא. Jedenfalls ergibt 6aa einen vierhebigen, nicht aber einen fünfhebigen Vers, wie G. will, der לא hier als selbständige Hebung fassen will, während er gleich hernach לא תלכו zusammen als eine Hebung ansieht. Auch 6ab gibt ohne Schwierigkeit einen gleichartigen Vers, während 6b auch von G. als überfüllt angesehen wird, er streicht לכם als überflüssig. Streiche vielmehr לרע לכם, vgl. zu v. 4, so haben wir auch in 6b denselben Vers. V. 7 muß G. dem von ihm angenommenen Schema zu liebe völlig umgestalten: er eliminiert במקום הוא und den Relativs. אשר נתתי לאבותיכם, jenes ist um so verwunderlicher, als G. als echten Text in v. 6 הוא לא תשפכו במקום הוא behaltem hat und er v. 3b als doch offenbar aus v. 7 geflossenen Zusatz ansieht, der in der v. 3b und 7a gebotenen Form als ächt auch aus der Erwägung erwiesen wird, daß es sich in dieser ganzen Rede durchaus um den Tempel und den von diesem ausgehenden Schutz für die Besucher des Tempels handelt. Demnach wird es vielmehr das Richtige sein, 7a in seiner durch 3b und den Zusammenhang geschützten Form als ursprünglich anzusehen und 7b als späteren Zusatz, dessen Entstehung ja leicht begreiflich ist, zu streichen. — In v. 8 tilgt G. לכם und לבלתי הועיל am Schluß, letzteres wohl mit Recht, vgl. zu v. 4. Behielte man es bei, erhielte man auch hier zwei vierhebige Verse, ohne dasselbe dagegen einen sechshebigen, der uns auch in den folgenden Versen entgegentritt. — Aus v. 9 gewinnt G. zwei fünfhebige Verse dadurch, daß er וקטר לבעל als unpassend und אחרים als überflüssig beseitigt. Warum jenes unpassend sein soll, ist nicht zu sehen, jedenfalls ist והלך וגו' kein vollgültiger Beweis dafür, weil die Vermutung ERBT's nicht von der Hand zu weisen ist, daß wir in diesen Worten eine aus v. 6 geflossene, das vorhergehende

לבעל kommentierende Glosse haben; ja selbst beide Sätze nebeneinander sind nicht undenkbar. ERBT hat zugleich darauf hingewiesen, daß LXX im Beginn des Verses eine andere Reihenfolge der Verba hatten, sie beginnen mit $\varphi\omicron\nu\epsilon\upsilon\epsilon\tau\epsilon$, was die Vermutung nahe legt, daß das asyndetische רצוח eine aus Hos. 4, 2 in den Text eingedrungene Auffüllung ist, dort haben wir dieselben drei Verben wie hier nebeneinander. Trifft das zu, so haben wir bis לבעל einen sechshebigen (2+2+2) Vers, zu dem ev. 9b sich als zweiter gesellen würde. — In v. 10 beseitigt G., um zwei fünfhebige Verse zu gewinnen, den Schluß האלה כל התועבות את למען עשות את, aber ihre spätere Hinzufügung scheint mir wenig wahrscheinlich, weil diese Worte in dieser Verbindung nicht leicht und durchaus eigenartig sind. Völlig intakt kann der Vers freilich kaum sein, weil er in seinem Bau durchaus aus dem Rahmen der vorhergehenden und folgenden herausfiel. ERBT sieht deshalb אשר נקרא שמי עליו als Auffüllung an, wie das G. für v. 11 ebenfalls tut und wie das bei einer so häufig gebrauchten Formel begrifflich ist, vgl. v. 14. 30. 14, 9. 15, 16. 25, 29. 32, 34. 34, 15. 44, 26. Von hier aus gewinnt E. zwei sechshebige Verse, der zweite mit נצלנו beginnend, das übrigens die Massorethen richtig vokalisiert haben, denn die Bitte נצלנו (EWALD, CORNILL, DUHM) paßt gar nicht in den Zusammenhang: der Prophet bekämpft die Torheit, daß sie durch den Tempel vor jedem Verderben geschützt sind und Jeremja mit seiner Gerichtsdrohung ein Phantast bzw. ein Frevler ist. למען ונ' ist wohl von dem ganzen v. 10 abhängig und hebt heraus, worauf ihr ganzer Gottesdienst hinausläuft (G.). — In v. 11 beseitigen E. wie G. den Relativs. אשר נקרא שמי עליו, G. liest aber zugleich mit LXX ביתי statt הזה, während E. den sonstigen Text, abgesehen von dem Relativsatz, unverändert läßt und so zwei sechshebige Verse gewinnt, da גם אנכי ein- wie zweihebige sein können. — In v. 12 will G. ועתה statt כי lesen, er behauptet, daß durch ein Versehen der Anfang von v. 12 mit dem von v. 13 vertauscht sei, aber weder die Verse noch der Inhalt sprechen für diese Vermutung: ועתה ist v. 13 durchaus an seiner Stelle, während כי dort kaum einen erträglichen Sinn ergebe, hier v. 12 begründet es den zwar nicht ausgesprochenen, aber im Zusammenhang liegenden Gedanken, daß Jahve ein solches Haus, das auch nach seiner Meinung eine Räuberhöhle ist, so wenig jetzt schützen kann, wie er Silo ehemals geschützt hat. Auch hier haben offenbar metrische Gründe G. bestimmt, um aus den Worten bis בשילו einen

Fünfer zu gewinnen, der zweite soll bis ראו, der dritte bis עמי reichen; im zweiten transponiert er שם hinter אשר, im dritten tilgt er das freilich überflüssige את und ישראל, das aber die sämtlichen Verss. bieten. Auch hier scheint mir die Lösung E.'s den Vorzug zu verdienen: er beseitigt bedeutungslose Worte, die sich als Auffüllung leicht erklären: אשר vor בשילו שם hinter עמי, vgl. Gen. 35, 13, Lev. 7, 2 u. o., und את vgl. zu v. 5: der erste Sechser geht bis בראשונה, der zweite bis zum Schluß des Verses. In v. 13 haben LXX נאם יהוה und השכם השכם nicht gelesen, diese Worte werden Auffüllung sein, vgl. zu den letzteren 35, 14, wo auch LXX diese Worte gelesen haben. Während nun E. ganz v. 13 mit Ausnahme von ועתה beseitigt und mit עשיתי v. 14 fortfährt, was schon wegen des Perf. nicht ganz ohne Bedenken ist, will G. v. 13 lesen: נאם יהוה || את כל אלה || עשותכם את כל אלה || נאם יהוה. Aber schon die Beibehaltung des נאם יהוה, das LXX nicht gelesen, und die Streichung des המעשים scheint mir ziemlich willkürlich. M. E. läßt sich mit weniger Gewaltigkeit durchkommen: der erste Sechser reicht bis האלה, der zweite lautet: ואלהם ולא שמעתם ואקרא אתכם ואלהם. Möglich bleibt freilich, daß dieser zweite Sechser Auffüllung ist. Jedenfalls liegt in v. 14 eine Auffüllung vor: dahin gehören m. E. die Relativsätze zu לבית, wahrscheinlich aber auch alles von ולמקום bis ולאבותיכם. Unzweifelhaft echter Bestandteil ist der Schlußsatz כאשר עשיתי לשילו, von dem man am besten bei der Feststellung des ursprünglichen Textes ausgehen wird. Diese Worte geben sich auf den ersten Blick als dreihebigen Vers. Da auch G. die Unentbehrlichkeit des im letzten Glied ausgesprochenen Gedankens nicht verkennen kann, andererseits aber von seiner Annahme hier vorliegender Fünfer aus hier nicht einen derartigen dreihebigen Vers bzw. Halbvers gebrauchen kann, so gestaltet er dies letzte Glied so um כעשיתי לשילו, ebenso transponiert er בו hinter אשר und tilgt den auch von mir ausgeschiedenen Satz ולמקום אשר נתתי לכם ולאבותיכם, er gewinnt so zwei Fünfer:

ועשיתי לביתי אשר נקרא || שמי עליו
אשר (בו) אתם במחים || כעשיתי לשילו.

Aber weder ist diese Versetzung des בו wahrscheinlich, noch ist die Veränderung des letzten Satzes in כעשיתי לשילו empfehlenswert, mag letztere Art des Ausdrucks sich grammatisch rechtfertigen lassen, unhebräisch ist sie trotzdem, und ein Gewaltakt bleibt sie. E. nimmt, wie gesagt, von v. 13 nur das erste Wort und gewinnt so mit Hilfe desselben aus v. 14 einen Sechser und abschließenden Dreier, also:

ועתה עשיתי לבית הזה ולמקום הזה
כאשר עשיתי לשילו.

Schon vorher habe ich gegen den Anfang meine Bedenken ausgesprochen; ebensowenig halte ich neben לבית הזה ולמקום הזה für wahrscheinlich, liegt doch auf diesem Wort der ganze Nachdruck, deswegen scheint mir der zu dem schließenden Dreier gehörige erste Dreier: ועשיתי לבית הזה.

V. 15 ist vielleicht Auffüllung, aber durchaus notwendig ist diese Annahme nicht. LXX haben כל vor אחיכם nicht gelesen, tilgt man dies sowie die völlig überflüssige Apposition את כל זרע אפרים, so haben wir auch hier einen glatten Sechser, der auch dem Sinne nach gut als Abschluß der Rede paßt: er weist auf die Folge der Tempelzerstörung, ihre Exilierung. Damit ist diese Rede des Propheten an das Volk zu ihrem Abschluß gekommen. Als wahrscheinlicher Text ergibt sich also folgender:

שמעו דבר-יהוה כל יהודה כהאמר יהוה אלהי ישראל
אליתבטחו לכם אל-דברי השקר היכל יהוה היכל יהוה
כי-אם היטיב תיטיבו דרכיכם ומעלליכם
אם-עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו (לרעהו)
וגר ויתום ואלמנה לא תעשקו ואחרי אלהים אחרים לא תלכו
ושכנתי אתכם במקום הזה
הנה אתם בטחים לכם על-דברי השקר
(ה)נגב ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל
(והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם)
ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה ואמרתם
נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה
המערת פריצים היה הבית הזה בעיניכם
גם אנכי הנה ראיתי נאם יהוה
כירכו-נא אל-מקומי בשילו אשר-שכנתי שמי בראשנה
וראו אשר-עשיתי לו מפני-רעת עמי ישראל
ועתה יען עשותכם את-כל המעשים האלה
(ואדבר אליכם ולא שמעתם ואקרא אתכם ולא עניתם)
ועשיתי לבית הזה כאשר עשיתי לשילו
(ה)שלכתי אתכם מעל פני כאשר השלכתי את-אחיכם)

DUHM hat in seinem Kommentar die Behauptung vertreten, daß der Grundgedanke dieser Rede jeremjanisch, dagegen die Ausführung einem Midraschisten zufällt, da sie „sehr schwach“ sei. Aber die von DUHM im Verlaufe der Exegese gegebene Begründung seines Urteils

trifft durchaus die sekundären Bestandteile oder beruht auf unrichtiger Beurteilung. Dahin gehört DUHM's Einschätzung von v. 9: „Die Epigonen lieben die Übertreibung, die Tempelbesucher sollen die gemeinsten Verbrechen begangen haben.“ Man braucht nur an Hos. 4, 2 wie überhaupt an den ganzen Gegensatz zwischen der Religion eines Amos, Hosea und Jesaja einerseits und ihrer Zeitgenossen andererseits zu denken, um das Unberechtigte jenes Urteils zu erkennen. Richtig ist, daß bei dem MT eine gewisse Unklarheit darüber besteht, ob der Tempel oder Jerusalem oder das ganze Land Juda gemeint sei, aber diese Unklarheit ist erst durch die Überarbeitung, vgl. zu v. 7, geschaffen. Was D. zu לרע לכם über den Nützlichkeitsstandpunkt der späteren Schriftsteller sagt, trifft ebenfalls nicht den ursprünglichen Text, vgl. zu v. 6. Völlig verfehlt scheinen mir D.'s Darlegungen zu v. 12ff.: die hier vertretene Anschauung passe jedenfalls nicht in die vordeuteronomische Zeit und vielleicht auch nicht in die des Jeremja, stimme aber genau mit der von Ps. 78 überein. Wo steht denn auch nur ein Wort davon, daß Jahve damals nur einen Wohnsitz und zwar den in Silo gehabt habe, daß also der Verf. die Zentralisation des Kultus in diese alte Zeit zurückverlege? Tatsache ist, daß in Silo die Lade stand, also Silo vor den übrigen Heiligtümern hervorragte, wie das die dort einst vorhanden gewesenen größeren Gebäulichkeiten und der Dienst des alten Priestergeschlechts der Eliden beweisen; Tatsache ist, daß diese Lade in dem Philisterkrieg verloren ging, und ihr Verlust einen ungeheuern Eindruck in Israel hervorrief, nicht minder ist es unzweifelhaft, daß infolge dieses unglücklichen Kampfes das mittlere Gebirgsland den Philistern in die Hände fiel, und daß Silo wahrscheinlich, da die Eliden bald darauf in Nob sich befinden, bei dieser Gelegenheit durch die Philister zerstört wurde. Nichts ist begreiflicher, als daß diese Ereignisse als Gottes Gericht empfunden und für Jahrhunderte sich dem Volksgemüt eingepägt haben. Wie hätte drum der Prophet nicht so, wie das hier geschehen ist, das Geschick Silo's dem kommenden Geschick Jerusalem's gegenüberstellen können? Erst dadurch, daß DUHM in diese Worte den Gedanken einträgt, daß Silo der einzige Ort gewesen sei, wo Jahve seinen Namen in alter Zeit wohnen ließ, schafft er diese Schwierigkeiten. Nach alledem liegt kein Grund vor, die Abfassung des bereinigten Textes unserm Propheten abzusprechen.

V. 16—20 können nicht gerade Fortsetzung von v. 15 sein, denn

die Situation ist hier eine völlig andere wie dort: der Prophet steht offenbar nicht mehr am Tempelvorhof vor dem versammelten Volk, sondern irgend wo anders, und es ergeht an ihn ein Wort Jahve's, das sich freilich auf Jeremja's Verhalten dem Volke gegenüber bezieht.

Das Metrum des Stückes ist nicht sofort klar, nur über v. 18 kann kaum ein Zweifel sein: hier haben wir im wesentlichen Sechser (3 + 3), vgl. nachher. Wie aber steht es mit v. 16 f.? G. sieht hier 2 Doppelvierer, die er dadurch gewinnt, daß er בערי יהודה ובחוצות ירושלם als Zusatz ausscheidet. Die sonst hier in v. 16 von G. vertretene Textgestaltung ist m. E. nicht ohne Anstoß, insofern G. nicht nur das in v. 17 und LXX und in der Parallelstelle 11, 14 nicht gelesene אתך beibehält, sondern auch in v. 16 ואתה mit in Rechnung setzt, das der größten Wahrscheinlichkeit nach auf die Hand dessen zurückgeht, der v. 16 ff. mit 1—15 verbunden hat, und der dadurch den Hiatus zwischen v. 1—15 und v. 16 ff. verdecken wollte. E. läßt in v. 16 ותפלה, das nach תתפלל überflüssig ist, aber freilich auch von der Parallele 11, 14 geboten wird, außer Betracht und gewinnt so auch hier in v. 16. 17 Sechser. Der erste Sechser (3 + 3) bis רנה, der zweite (2 + 2 + 2) bis האינך ראה und der dritte (2 + 2 + 2) bis ירושלם. Gegen diese Lesung E.'s habe ich nicht nur das Bedenken der Beseitigung von תפלה, das wie gesagt auch die Parallele 11, 14 bietet, sondern auch das der Beibehaltung von 17b: ist v. 20 אל (על) הוה המקום echt, dann wird man wohl 17b mit G. streichen müssen. Da v. 16a α auch ohne das zweifelhafte ואתה als Vierer gelesen werden kann, und ebenso אתך im 16 fin. für die von G. angenommene Lesung durchaus entbehrlich ist, da ferner, wie sich zeigen wird, v. 19. 20 ebenfalls wahrscheinlich Vierer enthalten, so scheint mir der Versuch G.'s größere Wahrscheinlichkeit zu haben als der E.'s. In v. 18 sind die drei ersten Dreier auf den ersten Blick zu erkennen. Die Schwierigkeit beginnt erst bei לעשות: von diesem Wort bis נסכים liest E. einen Sechser (2 + 2 + 2), zu dem er למען הכעיסני אחרים als späteren Zusatz streicht, so daß wir also einen Sechser (3 + 3), einen Dreier und abermals einen Sechser (2 + 2 + 2) hätten. Anders G., der zu dem in der Mitte isoliert stehenden Dreier durch Streichung von לעשות und Änderung von כונים in לכונים einen zweiten Dreier schafft, auf den ebenfalls ein in והסך bis הכעיסני vorliegender Sechser folgt. Diese Lesung hat auf den ersten Blick etwas Ansprechendes, aber bei genauerer Überlegung kann ich sie doch nicht für zutreffend halten.

V. 18 bezieht sich auf einen ganz bestimmten Kultus, der namentlich von den Weibern stark gepflegt wurde und der wahrscheinlich in jener Zeit vom Osten her importiert war, was soll daneben das ganz farblose למען הכעיסני לאלהים אחרים? Es kommt dazu, daß auch 44, 17, wo ebenfalls von der Verehrung der מלכת השמים die Rede ist, Libationen erwähnt, die ihr, nicht aber andern Göttern, dargebracht werden. Anders liegt die Sache in 32, 29, wo neben dem קטר לבעל das הסיד אחרים לאלהים אחרים durchaus an seiner Stelle ist, dort findet sich auch unser למען הכעיסני in derselben Verbindung wie hier. M. E. werden daher die Worte לאלהים אחרים למען הכעיסני als ursprünglicher Text nicht anzusehen sein, sie sind eine unter Einfluß von 32, 29 entstandene Auffüllung unseres Textes, die um so näher lag, als in v. 19 dasselbe Verbum hervortritt, mit dem v. 18 schließt, dort ist es freilich mehr „kränken“, hier „zum Zorn reizen“, auch ein Moment, das es wahrscheinlich macht, daß v. 18fin. von anderer Hand herrührt als v. 19. Scheidet man aber diese vier letzten Worte aus und schließt v. 18 mit נסכים, so haben wir von לעשות bis zum Schluß einen Sechser (2 + 2 + 2).

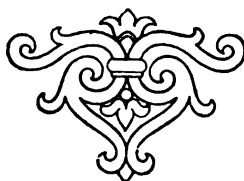
In v. 19 sieht G. zwei Doppelvierer, ebenso in v. 20, in dem er mit Recht die Worte von על האדם bis האדמה als spätere Auffüllung streicht, ebenso beurteilt er den Anfang לכן כה אמר אדני יהוה, dessen אדני auch LXX noch nicht hatten: tatsächlich ist dieser einleitende Satz zum Verständnis entbehrlich. Statt אל ist, wie auch das Folgende zeigt, על zu lesen. E. sieht beide Vv. als spätere Auffüllungen an. „Sie sind das den Kommentatoren notwendige Strafurteil Jahve's gegen die sich so vergehenden Judäer. Ursprünglich ist dieser Gedanke unserm Stücke fremd.“ Ich sehe die Notwendigkeit dieses Urteils nicht ein: das Verbot an Jeremja für das Volk zu bitten, begründet v. 18 mit dem offenbar eben importierten Kultus der Himmelskönigin, damit bereiten sie weniger Jahve als vielmehr sich selbst Unmut, Jahve's Zorn wird sich über diesen Ort ergießen und ihn vernichten. Das ist ein in sich geschlossener Zusammenhang.

Für v. 16—20 würde also sich folgender Text ergeben:

אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה
 ואל תפגע בי כי אינני שמע האינך ראה מה המה עשים
 הבנים מלקטים עצים והאבות מבערים את האש
 והנשים לשות בצק
 לעשות כונים למלכת השמים והסך נסכים

האותי הם מכעיסים נאם יהוה הלא אתם למען כשת פניהם
הנה אפי וחמתי נתכת על המקום הזה ובערה ולא תכבה

Leider verbietet der Raum einen weiteren metrischen Versuch. Man mag den Arbeiten auf diesem Gebiet auch noch so skeptisch gegenüberstehen, mit einer vornehmen Handbewegung lassen sie sich nicht mehr abtun, vielmehr wird auch der zurückhaltendste und skeptischste Exeget sich mit dem jetzt stärker als je hervorgetretenen Problem auseinandersetzen müssen und schließlich die Hilfe zur Herstellung des ursprünglichen Textes nicht von der Hand weisen können, welche mit Besonnenheit unternommene metrische Versuche ihm bieten.






Das Mazzoth-Fest.

Von

B. D. Eerdmans.

ie Thora schreibt vor, im Frühjahr während sieben Tagen ungesäuerte Brote zu essen. Gewöhnlich wird dieses Fest zu den Erntefesten gerechnet. Eine andre Erklärung verbindet es mit Pesach. Neuerdings ist HOLZINGER (*Exodus* S. 41 f.) wieder für diese letztere Erklärung eingetreten. Auch H. OORT behauptet (*Theol. Tijdschr.* 1904 S. 498), daß kein Brauch des Mazzoth-Festes auf die Ernte hinweise.

Die bis jetzt gegebenen Erklärungen haben m. E. das Richtige nicht getroffen, da sie den verschiedenen Bestimmungen, welche auf das Fest Bezug haben, nicht gerecht werden. Man hat ausschließlich das Essen der ungesäuerten Brote zu erklären versucht und nicht beachtet, daß andre Bräuche auf diese Weise nicht erklärt werden.

Der Übersichtlichkeit wegen stelle ich der Untersuchung drei Thesen voran.

1. Das Mazzoth-Fest ist, was seinen Ursprung anbetrifft, vollkommen unabhängig von Pesach.
2. Die bis jetzt gegebenen Erklärungen sind ungenügend.
3. Das Fest ist zu verstehen aus den primitiven animistischen Vorstellungen über Wachstum und Ernte.

I.

Das Mazzoth-Fest ist ursprünglich unabhängig von Pesach.

Die ältesten Bestimmungen der Thora kennen das Mazzoth-Fest als ein selbständiges Fest. Das Bundesbuch erwähnt Pesach sogar

nicht. Exod. 23, 15 sagt: „Das Fest der ungesäuerten Brote sollst du beobachten. Sieben Tage sollst du ungesäuerte Brote essen, wie ich dir befohlen habe, zur bestimmten Zeit im Ährenmonat, denn in ihm bist du aus Ägypten gezogen, und vor meinem Angesichte soll man nicht mit leeren Händen erscheinen.“ Exod. 34, 18 ff. sagt dasselbe, setzt aber vor die Schlußworte: „und vor meinem Angesichte etc.“ das Gebot, alle Erstgeburt Jahwe zu geben.

Das Gesetz Exod. 13, 6. 7, welches jedenfalls der vorexilischen Zeit angehört, sagt: „Sieben Tage sollst du ungesäuerte Brote essen, am siebenten Tage aber soll für Jahwe ein Fest stattfinden. Ungesäuerte Brote sollen diese sieben Tage lang gegessen werden und nichts Gesäuertes soll sich bei dir vorfinden, kein Sauerteig soll sich bei dir vorfinden, in deinem ganzen Gebiete“.

Es fällt auf, daß hier eine genauere Umschreibung vorliegt als in Exod. 23 und Exod. 34. Auch Deut. 16 schreibt vor, alles Gesäuerte hinweg zu tun. Die jüngere Gesetzgebung Exod. 12, 15. 18 befiehlt ebenfalls: „gleich am ersten Tage sollt ihr den Sauerteig aus euren Häusern schaffen“.

Noch genaueres erfahren wir Exod. 12, 19. Jedermann muß Ungesäuertes essen, er sei ein Fremdling oder ein Landeseingesessener.

Deut. 16 hat versucht, dieses Fest mit Pesach zu verknüpfen. Man muß zum Pesachopfer ungesäuerte Brote essen und das Mazzothessen wird vorgestellt als eine Erweiterung des Pesachopfermahls. Daß diese Sachlage nicht die ursprüngliche ist, geht schon daraus hervor, daß die Dauer des Festes von Deuteronomium eigentlich auf einen Tag beschränkt wird. Das Pesachopfer soll in Jerusalem gegessen werden am Abend, und am nächsten Morgen sollen die Pilger wieder zurückreisen. Während eines Festes geht man aber nicht auf die Reise, welche einen mit vielen Gefahren (Unreinheit) bedroht. Pesach ist dem Deuteronomist Hauptsache. Mazzoth wird nur angehängt.

Diese Verknüpfung ist nicht gelungen. Das jüngere Gesetz redet in auffällig selbständiger Weise über das Mazzoth-Fest. Exod. 12, 15—20, Lev. 23, 6 erwähnen Mazzoth als ein unabhängiges Fest, welches am 15. Nisan anfängt. Dasselbe tut Num. 28, 17.

Wo ältere und jüngere Schichten in so auffallender Weise übereinstimmen, unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß der Deuteronomist eine Reform versucht hat, wenn er Mazzoth als eine Erweiterung

des Pesachopfermahls darstellte. Gegen seine Darstellung spricht, daß die Teilnehmer am Pesach von den Teilnehmern an Mazzoth verschieden sind. Kein Fremder darf vom Pesachopfer essen, auch dem „Beisassen“ und dem „Tagelöhner“ ist der Genuß untersagt. Der Sklave darf nur mitessen, wenn er beschnitten ist (Exod. 12, 43). Pesach ist also ein Familienfest. Mazzoth dagegen ist ein allgemeines Fest, an dem sich sogar der Fremde beteiligen soll.

Das Mazzoth-Fest wird immer als ein alljährliches Fest genannt. Die ältesten Schichten der Thora (Exod. 23, 34 und 13) kennen Pesach nicht als solches.

Exod. 13, 6 ist der siebente Tag des Mazzothfestes ein „Fest für Jahwe“. Der erste und letzte Tag des Festes sind Lev. 23, 7 und Exod. 12, 16 Feiertage, an denen eine heilige Festversammlung gehalten wird. Exod. 12, 18 zählt als ersten Tag den 14. Nisan, Lev. 23, 6 den 15. Nisan. Auch dieser Unterschied beweist, daß Pesach und Mazzoth ursprünglich nicht zusammengehören, sondern erst später verbunden worden sind. Exod. 12 vertritt die deuteronomistische Auffassung, Lev. 23 zeigt aber deutlich eine andere Tradition, welche nicht hätte entstehen können, wenn Pesach mit Mazzoth von Anfang an verbunden war und Mazzoth nur einen Unterteil des Pesach-Festes bildete.

Bekanntlich hat die nachexilische Praxis die Feste für sehr eng verbunden gehalten und tatsächlich als ein einziges Fest betrachtet, wie aus dem Traktat Pesachim hervorgeht. Das erklärt sich aber aus den Bestimmungen des Deuteronomiums, welche durch die Thora-gläubigen nicht umgangen werden konnten.

Die Untersuchung über den Ursprung des Mazzoth-Festes braucht sich also nicht mit dem Ursprunge des Pesach-Festes zu beschäftigen.

II.

Es erhellt aus dem oben Gesagten, daß die Erklärung HOLZINGER's und ROBERTSON SMITH' (*Rel. of the Sem.* 203), welche sich auf ein einheitliches Pesach-Mazzoth-Fest stützt, das Richtige nicht getroffen haben kann. Sie vermuten, daß Pesach-Mazzoth ein altes Frühlingsfest der Beduinen sei.

Die Meinung HOLZINGER's, das Mazzenessen beim Frühlingsfest sei eine Reminiszenz aus der Nomadenzeit des Volkes, ist schon an und für sich wenig wahrscheinlich. Er meint zwar, die Mazzen seien

das spezifische Brot der Wüste: die Aschenkuchen, wie sie die Beduinen noch heute bereiten; es ist aber keinesfalls erwiesen, daß die alten Beduinen nicht gerade so gut wie die alten Babylonier und Ägypter gesäuertes Brot gekannt haben. Auch jetzt ist der *burghul*, der von gesäuertem Mehl bereitet wird, eine sehr gewöhnliche Speise. Wir haben keine Beweise, daß man die ungesäuerten Brote wie altertümliches Backwerk betrachtet hat.

Dazu kommt, daß schon die älteste Gesetzgebung das Mazzoth-Fest im Monat Abib, dem Ährenmonat, feiern läßt. Daraus folgt, daß es wenigstens sehr wahrscheinlich ist, daß das Fest etwas mit der Ernte oder dem Wachstum zu tun hat. Auch wird nicht erklärt, warum nichts Gesäuertes vorgefunden werden darf.

Die gewöhnliche Erklärung, wie sie von WELLHAUSEN, *Proleg.*³ S. 88, NOWACK (*Archäologie* II 145), BENZINGER (*Arch.* S. 467), BAENTSCH (*Exodus* S. 98) u. a. gegeben wird, begegnet aber ebenfalls großen Schwierigkeiten. Nach ihr soll das Mazzoth-Fest das Fest der Gerstenernte sein. Die Mazzoth waren Brote aus eben gewonnener Gerste. Man fand keine Zeit, die Gerste säuern zu lassen, da man so schnell als möglich der Gottheit ihren Anteil geben wollte. Vermischung mit dem Sauerteig der alten Ernte würde den Mazzoth den Charakter der Erstlinge genommen haben.

Auch hier wird nicht erklärt, warum im ganzen Gebiete nichts Gesäuertes vorgefunden werden darf und warum jedermann in diesem Gebiete nur Ungesäuertes genießen soll. Die Mazzoth, welche am Feste gegessen werden, werden übrigens niemals Erstlinge genannt. Wo von der Darbringung der Erstlinge die Rede ist, wird vorge-schrieben, eine Garbe zum Priester zu bringen (Lev. 23, 10). Sie werden auch nicht immer von Gerste gebacken. Die nachexilische Praxis schreibt sogar vor, daß sie vom Mehl der alten Ernte ange-fertigt werden sollen. Es war nämlich nicht erlaubt, von der neuen Ernte zu essen vor der Darbringung der Erstlingsgarbe (Lev. 23, 14). Dies geschah am 16. Nisan. Man feierte aber am 15. Nisan den ersten Festtag des Mazzoth-Festes und aß schon Mazzoth am Abend des 14. Nisan zu dem Pesachopfer. Pesachim nennt fünf Kornarten aus denen die Mazzoth zubereitet werden konnten. Vorzugsweise buk man sie, wenigstens in der späteren Zeit, aus Weizen (*Schulchan Aruch*, I 433). Die Opferkuchen waren zwar meistens ungesäuert; daraus folgt aber nicht, daß alle ungesäuerten Brote Opferkuchen

waren. Die Mazzoth, welche Gen. 19, 3 und 1 Sam. 28, 24 genannt werden, sind gewöhnliche profane Speise. Aus dem Namen läßt sich also kein Beweis für den Charakter als Erstlinge entnehmen. Es läßt sich auch nicht einsehen, warum man sieben Tage lang nur ungesäuerte Brote aß, wenn man schon in größter Eile bei dem Anfang der Ernte der Gottheit ihren Anteil gegeben hatte. Die Schwierigkeiten, welchen die gewöhnliche Erklärung begegnet, sind also sehr erheblich.

Auch die traditionelle Erklärung kann nicht die richtige sein. Sämtliche Stellen der Thora verbinden das Fest mit dem Auszuge aus Ägypten. Die israelitische Tradition hat sich allmählich alle alten Feste aus geschichtlichen Ergebnissen erklärt. Mit Recht hat man gegen die historische Deutung den Einwand erhoben, daß sie in Widerspruch mit sich selbst steht. Deut. 16 erklärt mit Exod. 12, 34 die ungesäuerten Brote aus der großen Eile, in der man ausziehen mußte. Man hatte keine Zeit, den Teig säuern zu lassen. Dem widerspricht aber, daß Exod. 12, 15 die ungesäuerten Brote schon vorge-schrieben waren. Nach dem Zusammenhange muß die Verordnung dem Auszug vorangegangen sein. Es fällt auf, daß Exod. 12 selbst das alljährliche Mazzothessen nicht aus der Eile, in der man auszog, erklärt.

Bei dieser geschichtlichen Deutung ist es aber erst recht unerklärlich, warum auch der Fremde sich an dem Feste beteiligen soll, da er doch der ganzen Sache fern steht.

Auch die traditionelle Deutung muß also als ungenügend ab-gewiesen werden.

III.

Die Vorstellungen, welche der Naturmensch sich über das Leben gebildet hat, sind bekanntlich sehr einfach gewesen. Man hat sich das Leben gedacht, wie man es äußerlich wahrnahm. Der Mensch lebte durch das Atmen, durch eine Seele, welche in seinem Körper wohnte. Also war für ihn alles, was lebte, im Besitze einer Seele. Der Mensch vermehrte sich durch Begattung. Er dachte sich daher die Vermehrung und das Entstehen neuen Lebens bei allem, was lebte, in derselben Weise. Die Pflanze lebte; sie hatte also eine Seele. Aus der Saat entstand neues Gewächs. Sie konnte sich also durch Begattung vermehren. Die verschiedensten Sitten und Gewohnheiten

gehen auf diesen primitiven Gedankenkreis zurück und leben bekanntlich in den sonderbarsten Verstümmelungen fort, sogar mitten in der modernen Kultur.

Auch die Semiten haben sich die Pflanze als ein beseeltes Wesen gedacht. Die assyrisch-babylonischen Inschriften schreiben Getreide (*nirba*) und Palmfrucht (*sisinnu*) mit einer Kombination verschiedener Zeichen, in welcher das Zeichen „Gott“ beweist, daß man sich das Getreide als eine lebendige Seele gedacht hat. Das Getreide lebt für die Babylonier gerade so, wie der Fluß für sie lebt, welcher *ilu Nāru* geschrieben wird, oder das Feuer (*išatu*), das Eisen (*parzillu*) und der Boden (*sēru*), welche ebenfalls mit dem Zeichen „ilu“ geschrieben werden. Die Ägypter haben sich gleichartige Vorstellungen gebildet. Die kleinen Altäre, welche manchmal neben der Tenne zwischen den Kornhaufen errichtet wurden, und die Schale, welche ein anderes Mal auf dem Getreidehaufen steht (ERMAN, *Ägypten* S. 575), sind gewiß Opfer für die Getreide-Seele. Vielleicht dienen die Kapellen und Altäre auf den Speicherhöfen einem ähnlichen Zweck. Diese können allerdings auch anderen Schutzgeistern und Göttern gewidmet sein. Die Opfer während der Ernte sind aber, wo sie vorkommen, der Pflanzen-Seele gewidmet, wie aus den zahlreichen Parallelen bei den Naturvölkern hervorgeht.

Bei der Ernte, wenn das Getreide geschnitten wird, flüchtet die Pflanzen-Seele, bis sie endlich nicht weiter flüchten kann und in der letzten Garbe sich zurückzieht. Da heißt es aufzupassen, daß man die Seele durch Opfer und Versorgung festhält, damit die Ernte im nächsten Jahre gelingen wird. Die Samen, welche dieser Garbe angehören, werden im nächsten Jahre mit der Aussaat vermischt und ausgesät. Wer MANNHARDT's *Wald- und Feldkulte* liest, sieht, wie verschieden die Sitten sind, welche auf diesen Gedankenkreis zurückgehen. Diese Verschiedenheit läßt sich leicht verstehen, da die jetzigen Sitten schon Jahrhunderte, meistens unverstanden, fortgelebt haben, und zwar unter einer christlichen Bevölkerung. Dem ursprünglichen Gedankenkreis treten wir näher, wenn wir die Bewohner der Niederländisch-Ostindischen Kolonien in das Auge fassen. Manche Züge, welche in Europa schon ganz verschwunden sind, sind dort noch bewahrt. Bei der Erklärung des europäischen Folklores hat MANNHARDT nicht immer das Richtige treffen können, weil ihm diese Sitten unbekannt waren. In Indien ist hauptsächlich der Reis die

gewöhnliche Nahrung. Die Sitten der Reiskultur sind daher als Parallelen der Sitten bei der Getreidekultur in westlichen Ländern zu betrachten.

Wichtige Zeitpunkte sind die Blütezeit, die Zeit, in der die Ähren sich füllen, und die Erntezeit. In der Blütezeit opfern die Bataks auf Sumatra der „Seele des Reises“, damit sie nicht nur leere Ähren ernten (G. A. WILKEN, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*. Amsterdam 1884. I 32. A. C. KRUYT, *De Rijkstmoeder in den Indischen Archipel. Verslagen en Meded. d. Kon. Acad. v. Wetensch. te Amsterdam*. Afd. Letterkunde 4^{de} Reeks. Deel. V 363).

Wenn die Reisähren sich füllen, wenn der Reis also schwanger ist, wird er mit sauerschmeckenden Früchten bespritzt, weil die schwangere Frau saure Speisen liebt (A. C. KRUYT l. c. 364).

Man glaubt, daß die Reisseele sich entfernen kann und daß sie durch „sympathischen“ Zauber sogar fortgeführt werden kann, oder daß sie flüchtet, wenn sie in irgend einer Weise erschreckt wird. Daher dürfen Fremde oft den Acker nicht betreten. Man schließt ganze Dörfer in der Erntezeit ab und die Schnitter benehmen sich ernsthaft, wie Leute, welche durch ihre Berührung mit der Reisseele gewissermaßen geheiligt sind (KRUYT 368). Darum „bindet“ man in der Erntezeit den Garten durch religiöse Symbole und Handlungen, damit die Reisseele sich nicht entfernen kann (KRUYT 389). Es ist eine allgemein verbreitete Sitte in Indien, den Speicher, in dem der Reis aufbewahrt wird, nur anständig gekleidet zu betreten und in der Gegenwart des Reises keine ungeziemende Worte zu sprechen. Denn eine solche Geringschätzung könnte die Ursache werden, daß die Reisseele sich entferne (KRUYT 371). Keinesfalls darf man dem Reis zeigen, was sein Schicksal nach der Ernte sein wird. Man darf auf dem Acker keinen Reis kochen (KRUYT 372). Manchmal ist es auch verboten, in der Zeit, da der Reis heimgebracht wird, in der gewöhnlichen Küche zu kochen, weil dort der neue Reis aufbewahrt wird (KRUYT 368).

Zu diesen Sitten gehören auch Speiseverbote, und diese sind für die Erklärung des Mazzoth-Festes von großer Wichtigkeit (KRUYT 365). Der Genuß von wasserreichen Früchten, wie Gurken, ist den Bataks in der Erntezeit untersagt. Anderswo darf man keine schleimigen Gemüse essen. Die Glattheit derselben könnte die Reisseele fortführen.

Wasser ist überhaupt eine gefährliche Sache in dieser Zeit, weil die Reisseele dadurch fortgespült werden könnte.

Diese animistischen Vorstellungen erklären die drei charakteristischen Punkte, welche bei dem Mazzoth-Fest auffallen — die Verpflichtung, nur Ungesäuertes zu essen, das Wegtun von allem Gesäuerten und das Gebot, daß jedermann, sei er auch ein Fremder, sich des Gesäuerten zu enthalten hat.

Die Gärung ist eine Art von Verderben. Die Getreideseele kann also durch Berührung mit dem Gegärten erschreckt werden und fortgehen. Die peinliche Genauigkeit, mit der von dem Juden das Haus, der Boden, die Schubladen usw. durchgesucht werden, ob etwa auch nur ein wenig Gesäuertes irgendwo versteckt sei, beweist, daß die Mišna (Pesachim) und die lebendige Tradition das Hinwegschaffen des Gesäuerten als etwas sehr Wesentliches betrachtet haben.

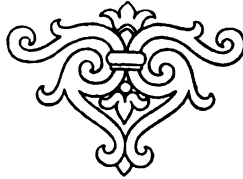
So erklärt es sich auch, daß niemand Gesäuertes genießen darf. Die Fremden, welche bei der Ernte behilflich waren, könnten die nächste Ernte gerade so gut gefährden als die Israeliten.

Die sieben Tage des Festes sind bei dem Mazzoth-Fest die Dauer der Erntezeit, wie diese Periode auch bei der Weinernte die normale geworden ist.

Die Eröffnung der Ernte ist eine religiöse Handlung. Die eigentliche Erntefeier findet immer am Schluß statt. Daher sind der erste und der letzte Tag des Festes Feiertage. Die ältere Thora kennt den ersten Tag nicht als Ruhetag; sie steht also der lebendigen Sitte noch näher als die spätere Gesetzgebung, welche es verbietet, an diesem Tage zu arbeiten. Der Israelit dankt Jahwe oder irgend einem Baal für die Ernte, wie der Indier Alläh oder andern Göttern dankt. Die animistischen Zeremonien und Gedanken sind mit einer höheren Religion verknüpft. Man muß daher für die Erklärung des Festes das Unlogische, das in einer derartigen Verknüpfung liegt, mit in Betracht ziehen. Man opfert natürlich einen Teil der Ernte an Jahwe. So will es der Priester. Mit leeren Händen darf man nicht vor Jahwe erscheinen. Zu gleicher Zeit aber behält man die alten animistischen Sitten bei. Am Ende werden diese gar nicht mehr verstanden. Als dann sind sie aber Teile der höheren religiösen Sitte geworden und leben unverstanden fort.

Es gibt mehrere Gebräuche im AT., welche auf diesen Gedankenkreis zurückgehen. Die Ecke des Ackers, welche nicht abgemäht

werden darf, die letzte Garbe, welche auf dem Felde hinterlassen wird, und das Verbot, den Acker mit zweierlei Saat zu besäen (Lev. 19, 9. Deut. 24, 19. Lev. 19, 19. Deut. 22, 9), haben m. E. einen animistischen Hintergrund. Meine Erklärung des Mazzoth-Festes ist zwar ziemlich weit hergeholt, steht aber nicht ohne Analogie da, wenn auch vielleicht die Analogie bei den eben genannten Gebräuchen erst zu beweisen ist. Dies kann hier nicht geschehen und wird anderswo von mir versucht werden.







Die Ereignisse ✓ der letzten Zeit nach dem Alten Testament.

Eine Skizze.

Von

Karl Marti.



Das goldene Zeitalter liegt für die Israeliten nicht in längst entschwundener grauer Vorzeit, sondern wird von ihnen von der Zukunft erwartet. Wohl war unter ihnen die Erzählung von dem verlorenen Paradiese, in dem einst die ersten Menschen lebten, verbreitet, aber sie hat auf ihr Denken keinen bestimmenden Einfluß geübt und unter ihnen bei weitem nicht die Rolle gespielt, wie nachmals unter den christlichen Theologen, die lange Zeit meinten, in dieser Erzählung den alles beherrschenden Ausgangspunkt für die Darstellung der Glaubenslehre gefunden zu haben. Wohl fehlt es natürlich nicht an Beispielen, daß auch unter den Israeliten in den schlimmen Verhältnissen der Gegenwart wehmütige Erinnerungen an die schönen Tage einer glänzenden Vergangenheit auftauchten. Als die Israeliten ihre staatliche Selbständigkeit verloren hatten, als die davidische Dynastie entthront und von dem stolzen Baum, dessen königliche Sprossen über 400 Jahre die Spitze des Staates gebildet hatten, nur noch der Stumpf und die Wurzel übrig gelassen waren, da dachten die Israeliten zurück an jene Glanzzeit, da David ein Weltreich geschaffen hatte und da der Name Israel's vom Bache Ägyptens bis an den Euphrat geachtet und gefürchtet war. Und als man seufzte unter dem Joche fremder Herrscher und unter

den Wirren im Innern des Gemeinwesens nicht wo aus und ein wußte, da rief man sich die mosaische Wunderzeit ins Gedächtnis, da die Vorfahren das Joch der ägyptischen Knechtschaft abschüttelten, zu ihrer Freiheit gelangten und in der Folgezeit nach langem, aber siegreichem Kampfe sich den Besitz des Landes Kanaan erstritten. Aber es war auch mit diesen Erinnerungen nicht die Klage über ein nun endgültig entschwundenes Glück, das nimmermehr wiederkehren könne, verbunden, sondern es drückte sich darin vielmehr die Wehmut aus, daß das erwartete noch viel herrlichere zukünftige Glück immer noch nicht gekommen und die wunderbare Heilszeit noch nicht angebrochen sei. Darüber ist ihr Schmerz so groß, daß, wo sie sich fast die Augen ausgesehen haben nach dem kommenden Heil, sie wie Blinde in der Finsternis herumtappen müssen und sie noch nichts von dem Lichte, noch kein Morgenrot des kommenden Tages entdecken können. Denn niemals waren die Israeliten die in Weltschmerz verzweifelnden und in Griesgram versunkenen Lobredner der guten alten Zeiten, sondern stets die von glühender Hoffnung erfüllten Evangelisten einer neuen herrlichen Zeit. Der Mittelpunkt ihrer Gedanken lag nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft; nicht das Alte zu erhalten oder wiederherzustellen, war ihr Streben und Verlangen, sondern mit allen Mitteln die neue viel bessere und schönere Zeit der Zukunft herbeizuführen.

Weil so ihre Gedanken in der Zukunft lebten, hat sich bei ihnen auch eine Lehre darüber ausgebildet, wie die letzte Zeit d. h. die neue Ordnung der Dinge, die dann im Gegensatz zu den jetzigen wechselnden Verhältnissen eine beständige bleiben sollte, sein werde, und vor allem auch wußten sie von den Ereignissen zu reden, die der letzten Zeit vorangehen und die neue glückliche Zeit herbeiführen würden.

Diese Lehre von den Ereignissen der letzten Zeit ist nicht an einem Tage entstanden, sie hat auch erst in den späteren Perioden der jüdischen Geschichte die Zukunftserwartungen in ein Gesamtgemälde zusammengefaßt. Will man die Bedeutung dieser Lehre verstehen, so genügt es nicht, dieses Gesamtgemälde einfach wiederzugeben, sondern man muß die einzelnen Bestandteile desselben betrachten und der allmählichen Entstehung der Lehre von den letzten Dingen nachgehen.

Dabei hat man im achten Jahrhundert vor Christus einzusetzen,

in dem Jahrhundert, wo jene großen Männer auftreten, die mit ihrem mächtigen Wort in die Geschichte der Religionen eingegriffen haben, in dem Jahrhundert, in welchem die assyrische Weltmacht ihre kräftige Hand auch die palästinischen Staaten fühlen läßt und dem nördlichen israelitischen Reiche schließlich das Ende bereitet.

Das Volk im allgemeinen hoffte damals, daß am Entscheidungstage Gott, den man eifrig mit Opfern und Gottesdienst verehrte, auf Seiten seines Volkes stehen und sich in herrlichster Weise als Helfer erweisen werde, wie an den Schlachttagen der Vergangenheit. So war man auch wieder einmal um 750 v. Chr. zum feierlichen Opferfeste in Bethel, wo ein königliches Heiligtum stand, versammelt, und die Wogen des Festes gingen schon hoch; da tönte mit einemmal in den Jubel der Opfergäste hinein der schrille Laut der Totenklage, wie er sonst etwa plötzlich beim Eintritt eines Todesfalls aus einem Hause vernommen wurde. Der Jubel hielt inne, man horchte, wem die Totenklage gelte; da vernahm man die merkwürdigen Worte (Amos 5, 2):

Gefallen ist und steht nicht mehr auf — die Jungfrau Israel,
Hingestreckt ist sie auf die eigene Flur, — keiner richtet sie auf.

Alle schauten nach dem seltsamen Mann, der der Jungfrau Israel die Totenklage anstimmte und das Grablied sang. Es war der Prophet Amos, der aus Thekoa im Südreich herübergekommen war, um den Israeliten den Gottesspruch zu verkündigen, und der, damit man ihn recht verstehe, nun hinzufügte, daß das Königshaus gestürzt und dem Nordreich ein Ende bereitet werde, da Jahwe selber als Feldherr die feindlichen Heere leite gegen sein Volk, das nur in Opfern, aber nicht in Recht und Sittlichkeit sich zu ihm bekenne. Der königliche Oberpriester von Bethel hat den unerschrockenen Propheten als Verschwörer und Schwarzseher von Bethel weg in seine Heimat verwiesen; aber den Festgästen tönte es fort in ihren Ohren:

Gefallen ist und steht nicht mehr auf — die Jungfrau Israel,
Hingestreckt ist sie auf die eigene Flur, — keiner richtet sie auf.

Nicht anders lautete das prophetische Urteil über das Südreich Juda. Dort hat wenige Jahre hernach, was Amos in Bethel, Jesaja in Jerusalem verkündet. Es ist vielleicht sein ältestes, noch aus dem Jahre 740 stammendes Wort, wenn er den drohenden Gerichtstag Jahwe's schildert als einen gewaltigen von Nordosten heransausenden und mit Erdbeben verbundenen Sturm, dessen Brausen und Tosen in

den Zedern des Libanons und in den Eichen von Basan man bereits hört und der alles Hohe und Erhabene wegfegend daherjagt, jenes Wort, da er die Judäer auffordert:

Verkriecht euch in die Höhlen der Felsen
 Und in die Löcher der Erde
 Vor Schrecken über das Erscheinen Jahwe's
 Und aus Entsetzen vor seiner Majestät!

und das Ergebnis zusammenfassend spricht:

Dann wird niedrig sein der Stolz der Menschen
 Und erniedrigt der Hochmut der Männer;
 Jahwe allein wird hoch erhaben sein,
 Und die Nichtse — samt und sonders sind sie zu nichte.

Derselbe Gerichtstag stand dem Propheten am Ende seiner Laufbahn fast vierzig Jahre hernach noch vor der Seele, als Jerusalem im Jahre 701 sich frohem Jubel hingab, weil der Assyrerkönig Sanherib die Belagerung von Jerusalem aufhob und infolge der in der Heimat ausgebrochenen Wirren schleunigst abzog. In die freudig erregte Menge hinein ruft Jesaja die Klage über den Untergang Jerusalem's, wo die Mauern zusammenkrachen und vom Lärm des Zusammenbruches Berge und Täler widerhallen. Er sieht den Tod hineingrinsen in das leichtfertige Treiben der Jerusalemer, die in ihrer Verblendung nicht merken, welche Stunde geschlagen hat, und die Galgenfrist dafür verwenden, ein Freudenfest zu feiern (Jes. 22, 1 ff.).

Der Unglückstag war im 8. Jahrhundert nur für das Nordreich gekommen; die Unheilsverkündigungen für das Südreich setzten sich im 7. Jahrhundert fort, selbst dann, als man gegen das Ende des Jahrhunderts den Versuch gemacht hatte, durch eine Reform des Gottesdienstes die Lage zu bessern. Damals hat zunächst Jeremia nichts anderes in Aussicht gestellt als die völlige Zerstörung des Staatswesens durch einen Feind aus dem Norden wie die Skythen, deren Reiterscharen eben noch gnädig an Judäa vorübergezogen waren. Es war im Jahre 608, da strömte die Menge nach dem Unglückstag von Megiddo, wo der hochgesinnte König Josia in der Schlacht gegen den Pharao Necho gefallen war, im Tempel zu Jerusalem zusammen, um Schonung und Rettung von Jahwe zu erleben. Jeremia stellt sich den Judäern entgegen mit der harten Drohung: Der Tempel, an dessen Bestand ihr euch klammert, wird fallen; geht hin nach Silo, dort sind die Trümmer des Gotteshauses Eli's und Samuel's. Eine ähnliche Ruinenstätte wird bald den Zion bedecken.

Und als zwanzig Jahre hernach der „Feind aus dem Norden“: die Chaldäer unter Nebukadnezar Jerusalem umschlossen hatten und beim Heranzug eines ägyptischen Entsatzheeres die Belagerung für kurze Zeit aufhoben, meinten die Jerusalemer wieder, wie zu Jesaja's Zeit, gerettet zu sein, Jeremia aber erklärte ihnen als unzweifelhaft, daß, wenn auch nur ein paar Verwundete vom Heere der Chaldäer übrig blieben, diese aufstehen würden, da Jerusalem fallen und seine Bewohnerschaft in die Gefangenschaft wandern müsse.

Nur Unheil und Unglück, den Zusammenbruch der israelitischen Staaten, haben die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts vor dem Falle Jerusalem's im Jahre 586 verkündet. Und doch würden wir ihre ganze Art und die Meinung ihrer Worte nicht verstehen, wenn wir in ihnen nur die Schwarzseher und die Sturmvögel, die dem Unglück voraneilen, erblicken wollten. Sie haben nicht in kluger politischer Berechnung die größere Macht Assur's und Babel's erkannt; sie sind die Vertreter einer Macht, die Geltung hat, auch wenn Assur und Babel verschwunden sind, die Verkündiger einer höheren Ordnung, eines Reiches des Geistes, das sich durchsetzen muß gegenüber den zerbrechlichen Mitteln der irdischen Reiche. Für sie ist Gott Geist und sein Reich ein Reich des Geistes und des Guten; dieses Reich behauptet sich gerade, wenn das Volk, welches das Gute nicht will, zusammenbricht. Als die Macht dieses geistigen Prinzips kennen die Propheten Gott, er braucht nur seine Hand auszustrecken, so liegen die sarkischen Reiter am Boden. Von den Formen dieses Reiches haben die alten Propheten nicht gesprochen; es ist ja für sie auch nicht ein Reich, das nur in der Form von den Reichen auf Erden, wie sie damals existierten, unterschieden war. Sie haben die Kraft desselben gekannt und waren sicher, daß diese Kraft auf Erden unter den Menschen den Sieg behalten müsse; sie sahen diese Kraft auch wirksam und daher die Keime der neuen Ordnung und der neuen Zeit in den Einzelnen schon vorhanden, welche wie sie selber die überwältigende und überragende Macht des Geistes und des Guten erfahren hatten. Das gab jenen großen ersten Propheten, die nur Droh- und Strafreden zu halten und den Untergang des Staates und des Tempels zu verkünden hatten, ihre uns unheimlich vorkommende Höhe, mitten im Untergang einer Welt nicht von Verzweiflung ergriffen zu werden und die Gewißheit der neuen höheren Ordnung zu besitzen. Wohl erfüllte es sie mit Schmerz, daß ihr Volk von dem,

was ihm Hilfe brächte, vom Vertrauen auf die siegreiche Macht des Guten nichts wissen wollte, wohl weinten sie über die Trümmer Jerusalem's; aber vor ihrem Blick stand ein neues Jerusalem, dem ein bleibender Bestand gesichert sein sollte. So hofften sie von der Zukunft.

Diese Hoffnung trat in den Vordergrund, als das Gericht daran war, sich zu vollziehen, und als es sich vollzogen hatte. Da wendeten sich auch die Gedanken der Frage zu, wie sich diese Zukunft gestalten sollte. Jeremia, der den Fall Jerusalem's 586 und die Zerstörung des jüdischen Staates erlebte, hat schon vorher Andeutungen darüber gegeben: mitten in den Schreckenstagen der Belagerung sah er in dem Anerbieten, das ihm gemacht wurde, einen Acker in Anatot, seinem in der Nähe von Jerusalem gelegenen Heimatsorte, zu kaufen, einen göttlichen Wink, daß einst wieder in diesem Lande neues fröhliches Leben und ein neu aufblühendes Geschlecht sein werde. Ja, er hat die Art der glücklichen Zukunft in tiefster Weise gezeichnet; sie ist ihm nicht an eine besondere Staatsform, nicht an einen besonderen Tempeldienst, auch nicht an ein besonderes Gesetz gebunden, sondern der neue Bund ist ein Verhältnis Gottes zu dem einzelnen Menschen, dem im Herzen Gottes Kraft in der Weise offenbar ist, daß er nicht nur weiß, was Gottes Willen ist, sondern zugleich den Antrieb empfangen hat, dieser göttlichen Kundgebung von dem, was gut und recht ist, im Leben Folge zu leisten. Das Reich, das kommen wird, ist somit kein israelitisches Reich, kein Reich, das an äußeren Geberden erkenntlich ist, sondern ein Reich der Menschen, die den Willen Gottes tun, der sich in ihrem Innern kundgegeben hat. Natürlich ist es dazu kein Widerspruch, wenn sich auch Jeremia die einstige Zukunft nicht anders hat denken können, als daß wieder ein Reich mit einem Daviden an der Spitze entstehen werde; Gewicht wird in keinem Fall vom Propheten hierauf gelegt.

Einen viel größeren Raum nimmt die Schilderung der glücklichen Zukunft bei den beiden andern Propheten ein, die die Wegführung des Volkes von Juda erlebten und deren Tätigkeit innerhalb der Jahre fällt, da es kein jüdisches Gemeinwesen mehr gab, bei Hesekiel und dem großen Ungenannten, dem sog. Deuterocesaja. Hesekiel war selber mit den oberen Zehntausend bei der ersten Wegführung 597 durch Nebukadnezar deportiert, seine Wirksamkeit fällt daher in den Anfang der Zeit des Exils bis ca. 560. Deuterocesaja dagegen

hat seine Trostschrift, die Kapp. 40—55 im Buche Jesaja, am Ende dieses Exils geschrieben, als bereits Cyrus der Perserkönig gegen das babylonische Reich zog und sich anschickte, der babylonischen Herrschaft ein Ende zu machen. So nahe Hesekiel und Deuterocesaja einander zeitlich stehen, so gänzlich verschieden ist ihre Art, so verschieden, daß man Hesekiel den „Vater des Judentums“ und Deuterocesaja den „Evangelisten des Alten Bundes“ genannt hat. Die Verschiedenheit ihrer Geistesrichtung zeigt sich auch in ihren Darstellungen der Zukunft.

Hesekiel, der unter den Deportierten in Babylonien lebte, hatte am Anfang, bevor Jerusalem fiel, auch noch den sicheren Untergang der Hauptstadt und des judäischen Staatswesens seinen halsstarrigen Mitdeportierten zu verkündigen. Als aber das diesen unglaublich Erschienene eingetroffen war, da war seine Aufgabe eine andere geworden: Jetzt hatte er das künftige Heil zu verkündigen. Diese Verkündigung beginnt bei ihm nun merkwürdigerweise damit, daß er die Vernichtung einer Reihe von Völkern in Aussicht stellt. Damit einst die Israeliten in ihrem Lande, wohin sie zurückgeführt werden, vor den bösen näheren und fernerer Nachbarn Ruhe haben, und damit diese von ihrer Verachtung der Israeliten lassen, nicht weiterhin von dem Unglück Israel's auf die Ohnmacht des Gottes, dem Israel diene, schließen, sondern dessen Überlegenheit und Macht erkennen, soll zur Vorbereitung der Heilszeit Ammon, Moab, Edom, Philistää, Tyrus, Sidon und Ägypten das Gericht treffen, soll Vernichtung oder Entvölkerung über diese Staaten hereinbrechen.

Ist dieses Gericht ergangen, so wird Gott, wie ein Hirte nach dem Gewittersturme die zersprengte Herde, die Zerstreuten sammeln und als der rechte Hirte sie in die Heimat geleiten. Die Heimat aber, das israelitische Bergland, wird von den unrechtmäßigen Besitzern gesäubert und in eine außerordentlich fruchtbare Gegend verwandelt werden, in der die Trümmer und Ruinen wieder aufgebaut werden. Für eine reiche Bevölkerung wird auf wunderbare Weise gesorgt werden. Auf weitem Felde sind jetzt die Totengebeine zerstreut und das ganze Volk der Israeliten scheint in's Grab gesunken, ist es ja doch dazu, um es untergehen zu lassen, von seiner Heimat entfernt und in die Fremde gebannt. Aber es kommt die Zeit, da der Lebensgeist unter diese Totengebeine fährt, da sie sich mit Fleisch und Bein überziehen und neues Leben in ihnen erweckt wird; das in der Fremde

vermeintlich im Grabe liegende Volk wird auferstehen und dann werden die Israeliten auch wieder ein Reich bilden, Norden und Süden nicht wieder getrennt sein, sondern unter einem Herrscher wie David in der Heimat vereinigt sein und dort sich des ewigen Friedensbundes mit ihrem Gotte freuen, der in dem das ganze Land überragenden Heiligtum Wohnung nehmen wird.

Ist aber Israel wieder im Lande, so wird noch in einem eigentümlichen Ereignis der letzten Zeit vor aller Welt, vor Heiden und Israeliten, sich Gottes Macht kundtun und seine Ehre festgestellt werden. Es sollen nicht nur die Nachbarn, sondern alle Heiden zu der Überzeugung von der grandiosen Übermacht des Gottes Israel's gebracht werden. Es wird nämlich der von den früheren Propheten, besonders von Jeremia, geweissagte Feind aus dem fernen Norden nicht ausbleiben. Wie in der Jugendzeit des Propheten einst die Skythen den Westen Asiens durchzogen und bis an die Grenze Ägyptens gelangten, so kommt Gog aus dem Lande Magog mit einem gewaltigen Heer gegen Jerusalem, um hier seine Beute zu machen. Aber an den Mauern Jerusalem's zerschellt dieser Völkersturm, und die Krieger fallen auf den Bergen Israel's. Mit Schwert und Erdbeben, mit Pest und Blutvergießen, mit Feuer- und Schwefelregen wird Gott gegen diesen Feind aus dem Norden einschreiten; die Toten liegen dort als ein Raub der Tiere des Feldes und der Vögel der Luft, und die Waffen derselben dienen den Bewohnern des Landes zur Feuerung für sieben Jahre. Mit solcher Überwindung hat aber Gott seine Übermacht vor allen Menschen glänzend bewiesen, und dann beginnt die glückliche herrliche Zeit in vollstem Maße, wo der Tempel zu Jerusalem herrlich gebaut und das Land Palästina unter die israelitischen Stämme verteilt ist, wo der Kultus in richtiger Weise zu Jerusalem geübt wird und vom Tempel eine Quelle ausgeht, die auch die unfruchtbare Wüste, selbst die Gegend des toten Meeres, auf das Herrlichste umgestaltet, sodaß die Bäume am Ufer der Quelle das ganze Jahr Früchte tragen und das tote Meer einen Reichtum an Fischen aufweist und alles davon zeugt, daß Gott Wohnung genommen hat im Tempel seines Volkes.

Diese Darstellung Hesekiel's ist in mehr denn einer Hinsicht von hohem Interesse. Er redet einmal nicht bloß von der nächsten Zukunft, wie die früheren Propheten, sondern unterscheidet zwischen den Ereignissen der nächsten Zeit, dem Gericht über die Nachbarn und

der Ansiedlung im Lande, und den Ereignissen der letzten Zeit, der wunderbaren Besiegung des Völkersturmes aus dem Norden und der hierauf folgenden definitiven Grundlegung der bleibenden herrlichen Zukunft. Dann zeigt sich bei ihm, wie die Weissagungen der früheren Propheten, die nur für ihre Zeitgenossen und die nächste Zukunft gemeint waren, auf die fernste Zukunft gedeutet wurden, sodaß man also von jetzt an darauf kommen konnte, in den Schriften der Propheten die Zukunft zu lesen. Endlich aber offenbart sich in seiner Schilderung sein Charakter als der des Vaters des Judentums: Das wichtigste ist ihm Gottes Ehre, die Ehre des alle Welt überragenden Gottes, den Israel verehrt, und damit hängt ihm die Herrlichkeit von Israel's Zukunft zusammen. An dem Heil haben nur die Israeliten Anteil, sie sind der helle Lichtpunkt in dem Gemälde der Zukunft, die Heiden bilden den dunkeln Hintergrund und Rahmen, auf dem sich das Heil Israel's um so besser abhebt, und sie müssen selber die Herrlichkeit Israel's anerkennen.

Ganz anders redet, noch bevor das Exil zu Ende geht, der große Ungenannte in Jes. 40—55. Er lebte nicht unter den Deportierten am Euphrat, sondern wahrscheinlich war er mit jenen Resten im Gefolge Jeremia's, als dessen Geistesverwandter er hervortritt, nach Ägypten geflohen. Dort in Ägypten hört er um 540 von den großen Erfolgen, die der Perser Cyrus in raschem Siegeszuge über die nördlichen Staaten in Kleinasien davongetragen hat, und erkennt in ihm das Werkzeug Gottes, das bestimmt ist, die neue Zeit für Israel heraufzuführen; diese hat aber nach den Darstellungen dieses großen Ungenannten, der den Ertrag der prophetischen Verkündigung von Amos bis Jeremia zusammenfaßt, ein ganz anderes Aussehen als bei Hesekiel. Er sieht, wie sich jetzt die Wahrheit der prophetischen Worte von der ewigen Geltung der höheren göttlichen Ordnung erweisen und wie die Religion der Propheten von dem geistigen Gott sich allen Völkern als die wahre darstellen wird. Schon sieht er, wie in den Ereignissen der Gegenwart sich die neue Zeit vorbereitet, und jubelnd ruft er seinen Zeitgenossen zu:

Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott,
Redet Jerusalem zu Herzen und rufet ihr zu,
Daß vollendet ist ihr Frondienst, bezahlt ihre Schuld,
Daß sie empfangen hat Doppeltes für all ihre Sünden!

Und die Gewißheit von der Ewigkeit des Heils spricht er aus in den erhabenen Worten:

Hebt gen Himmel eure Augen und schaut auf die Erde;
Denn die Himmel sind zerfetzt wie Rauch und die Erde wie ein Kleid,
Zerfallen wird die Welt und ihre Bewohner wie Mücken sterben,
Doch meine Rettung wird auf ewig sein und mein Heil nicht aufhören.

Das erste, was geschieht, ist die Niederwerfung der chaldäischen Macht durch Cyrus, den Gesalbten und Freund Gottes, und darauf wird die frohe Rückkehr der Deportierten in die alte Heimat erfolgen. Alle Schwierigkeiten, die den Heimzug hindern könnten, werden aus dem Wege geräumt und alle Gefahren, die auf dem Rückweg zu fürchten wären, zum voraus beseitigt. Angst sollen die in die Fremde Weggeführten keine mehr haben, ihre Sünden und Schulden sind vergeben.

Dann aber sollen Land und Stadt, wohin sie heimkehren, neu aufblühen und reich bevölkert sein. Zion kann frohlocken über das Glück, das ihm bevorsteht und auch den übrigen Städten Palästina's zuteil wird. Die Mauern Jerusalem's werden neu gebaut, und die Verödung des Landes hat ein Ende, so daß es aussehen wird, wie ein Gottesgarten. Das neue Jerusalem wird im schönsten Glanze strahlen, und die darin wohnen werden, wie Jeremia verheißt, den Willen Gottes im Herzen tragen. Und dieses Heil soll ewig bestehen und nicht mehr in's Wanken geraten; niemand ist mächtig genug, um die Verwirklichung des Heils rückgängig zu machen, und keine Waffe wird mehr etwas gegen Jerusalem ausrichten können.

Endlich ist in dieses Heil, das für das Volk Israel nahe bevorsteht, jedoch noch viel Höheres eingeschlossen. Alle Völker erkennen das Heil und die Herrlichkeit des Gottes Israel's. Der Götzendienst fällt und die wahre Religion wird auf Erden gegründet, die bis an die Enden der Welt getragen wird und auf die schon lange die Heidenvölker harren. Und zwar wird dieses hohe Ziel des Heiles aller Welt eben durch das merkwürdige Schicksal Israel's erreicht. Israel, der Knecht Gottes, ist der Missionar Gottes an die Heiden, er bringt ihnen die wahre Religion und das heilvolle Licht. Jetzt ist er fern von seiner Heimat scheinbar als der größte Übeltäter unter den Menschen begraben, aber sein Gott hat einen andern Plan bei dem Leiden seines Volkes, als es zu zerschlagen und zu verderben, nämlich den Völkern eine herrliche und gewaltige Unterweisung zu geben. Gott führt einen Wendepunkt in dem Geschehe seines Volkes herbei, er erweckt es aus dem Grabe des Exils zu neuem herrlichen Leben in Jerusalem und Judäa. Da erkennen alle Völker, daß allein in dem

Volke Israel der wahre Gott sich kundgetan hat und daß die Religion Israel's die allein wahre ist. Er hat im Untergang nicht alle ver zweifeln lassen; die auf ihn harren, schwingen sich empor über die Fragen und Sorgen dieser Welt im Glauben an Gottes ewigen Plan, den er durchführt und der das Heil will. Die Auferstehung des dem Tode geweihten Volkes zu neuem herrlichem glücklichem Leben tut den Völkern die Kraft und die Wahrheit, die Lebensmacht der israelitischen Religion, wie sie die Propheten verstanden, kund, sodaß sich schließlich aller Kniee vor Gott beugen und sich alle Zungen zu ihm bekennen. — So verwirklichen sich die Gedanken Gottes, die höher sind als der Menschen Gedanken; so wandeln sich die Gnaden David's in die Gnaden des Volkes Israel, daß dieses nun seine Bedeutung in der Menschenwelt erhält und zum Heile der Welt da ist.

Das ist die hohe und großartige Darlegung der Zukunft bei Deuterocesaja. Das Auffallendste an ihr ist, daß im geraden Gegensatze zu dem Bilde Hesekiel's das Gericht über die Völkerwelt keinen Raum hat, ja das Ziel der Wege Gottes nicht das Heil Israel's, sondern aller Menschen ist. Die ganze Größe des Idealismus, der sich hier kundgibt, kann man erst recht ermessen, wenn man bedenkt, daß der Vertreter desselben ein Angehöriger des zu seiner Zeit zerschlagenen und in alle Welt zerstreuten kleinen Völkchens Israel ist, dem die Kolosse der Weltreiche nicht geneigt waren, die geringste Beachtung zu schenken. Und von dem hohen Universalismus legt es Zeugnis ab, daß vor ihm die Schranken der Völker fallen, die prophetische Religion des Glaubens an die Macht der Wahrheit und den Sieg des Guten, das in dem Gott Israels sich kundgetan hat, zur Weltreligion wird und die Prärogative Israel's in das Privileg zusammensinkt, zum Heile aller Völker zu leiden. Hier ist eine Theodicee gegeben, die das Leiden verständlich macht, weil es unter den Gesichtspunkt der Liebe zum Heile anderer gestellt wird.

Beide, Hesekiel und Deuterocesaja, sind durchdrungen von Gottes Erhabenheit und Macht, aber der erstere zwingt den ewigen und unendlichen Gott ein in die Schranken der partikularistischen Bevorzugung des einen Volkes, der andere dagegen faßt die Auswahl Israel's als einen Durchgangspunkt, der einst der allgemeinen Anerkennung Gottes weichen muß, als eine geschichtliche Etappe zu dem Ziele einer Verbindung Gottes mit der ganzen Welt.

Diese beiden Propheten bilden mit Jeremia die Spitzen der

prophetischen Entwicklung: bei Jeremia die sichere Verkündigung, daß für das Reich des Geistes nur die innere Umgestaltung des Menschen in Wahrheit das Heil bringen werde, bei Deuterojesaja die universale Zusammenfassung des Planes Gottes zum Heile der ganzen Welt und der hohe Idealismus, daß die Macht des geistigen Gottes auch in der Völkerwelt den Sieg davontragen müsse, und bei Hesekiel die Einschränkung des Heils auf das auserwählte Volk, das in getreuer Erfüllung des gesetzlichen Kultes einer herrlichen Zukunft sich freuen dürfe.

Damit ist für die Folgezeit das Material in der Hauptsache gegeben, aus dem sich die nach der Rückkehr 538 in Jerusalem neugegründete Gemeinde ihr Bild von den Ereignissen der letzten Zeit gestaltete. Zur Benutzung dieses Materials hat Hesekiel ja schon mit der Deutung der Weissagung der früheren Propheten vom Feind aus dem Norden auf den Völkersturm unter Führung Gog's die Anleitung gegeben. Natürlich trat dabei die Zurückführung aus dem Exil, die sich ja teilweise 538 verwirklichte, hinter dem andern zurück und ihre Stelle nahm die Weissagung der Heimkehr der immer noch in aller Welt übrig bleibenden Diaspora nach Palästina ein. Im übrigen kommt es weit mehr auf Ausschmückung dieses Gemäldes als auf eigentlich neue originale Gedanken an, auf Ausschmückung teils in Erinnerung an die alte Geschichte und die Erzählungen über die Vorzeit und Urzeit, teils durch Übernahme auch mancher fremder Elemente oder durch eigenartige Umdeutung überlieferter Züge. Vor allem aber galt es, eine Verbindung der beiden auseinandergehenden Darstellungen Hesekiel's und Deuterojesaja's zu gewinnen, bei der jedoch in der Regel Deuterojesaja zu kurz gekommen ist.

Ein durchaus einheitliches Bild haben die Schriftgelehrten und die Epigonen der großen Propheten in der jüdischen Gemeinde nicht entworfen; aber es lassen sich doch die Grundzüge der Anschauung zusammenstellen und daneben die Punkte hervorheben, an welchen besonders die Ausschmückung ansetzte und einzelne Akte des großen Dramas des kommenden Weltgerichts in verschiedener Weise ausführte. Auch an einzelnen selbständigen Geistern fehlt es nicht ganz, die neue und wichtige Gedanken über die Zukunft beibringen.

Versuchen wir zunächst, die Grundzüge des eschatologischen Gemäldes, die allen Schilderungen mehr oder weniger gemeinsam sind, zusammenzustellen, so ist das Hervorstechendste in dem ganzen Bilde

die Erwartung des Weltgerichts. Auffallend ist diese Erwartung, weil man sich denken sollte, da Deuterocesaja von einem solchen überhaupt nicht spricht, und da ja das Volk wieder im Lande wohnt, daß ein solches ja im Exil schon ergangen sei. Aber es halfen hier sehr verschiedene Gründe mit, diese Erwartung fortbestehen zu lassen. Einmal war Hesekiel's Darstellung weit mehr maßgebend als diejenige Deuterocesaja's, dann redeten die Schriften der alten Propheten von dem Gerichte in Ausdrücken, die man nicht im vergangenen Gerichte erfüllt finden konnte, und endlich waren vor allem die Zeiten nach der Rückkehr nicht dazu angetan, das Gericht als vergangen und die Heilszeit als begonnen anzusehen. Die Heiden waren ja noch mächtig und herrschten auf Erden, und im Innern der Gemeinde war das Glück in keiner Weise angebrochen, da die Gottlosen die Frommen bedrängten und bedrückten. So erwartete man immer das Weltgericht als den großen Wendepunkt, der endlich der schlimmen Gegenwart ein Ziel setzen und die glückliche goldene Zeit des Heils einleiten werde. Dem Weltgericht, somit auch der darauffolgenden glücklichen Zeit gehen als die sog. Wehen dieser messianischen Zeit große und schwere Ereignisse voran, wie sie die Schriftgelehrten aus den Büchern der früheren Propheten erschlossen. Solche Vorzeichen der großen Revolution sind schwere Bedrängnis, zunehmende Not und Verderbnis auf Erden; es treten ein: Krieg, Hunger und Pest, und auch in der Natur zeigen sich allerlei Schrecken erregende Erscheinungen: Sonnen- und Mondfinsternis, die Sterne fallen vom Himmel und die Erde erbebt; zudem sieht man allerhand Zeichen am Himmel: Schwerter werden sichtbar und Züge von Fußvolk und Reiterei erscheinen in den Wolken. Das Hauptereignis aber ist der Heranzug eines großen Heeres gegen Palästina, zu dem eine Menge von Völkerschaften aufgeboden ist. Sie rücken der Hauptstadt Jerusalem immer näher und glauben sich bereits ihrer Sache sicher und Zion zerstören zu können. Aber da ergeht nun in der Nähe Jerusalem's das Gericht über die Völker, das Gott allein mit seinen himmlischen Heerscharen oder etwa einmal auch unter Mithilfe der Israeliten vollzieht und zwar in so gründlicher Weise, daß jetzt der Widerstand der Welt gegen Israel gebrochen und Gottes Herrlichkeit und Macht bis an die Enden der Erde anerkannt sind.

Das Weltgericht schafft eine ganz neue Ordnung auf Erden, in welcher endlich das Glück in herrlichstem Maße den Israeliten zuteil

wird. Die bisher von der Welt bedrückten Juden werden die Herren der ganzen Erde, die Herren ihrer einstigen Bedrücker und Peiniger. Von allen Enden strömen die Völker herbei und bringen die unter ihnen weilenden Juden in zärtlichster Sorgfalt zurück nach der heiligen Stadt. Jerusalem ist der Mittelpunkt und Wallfahrtsort der ganzen Erde. Wie Tauben in ihren Schlag fliegen über das Mittelmeer die Schiffe daher, die die Schätze der meerbefahrenden Nationen samt den zerstreuten Israeliten nach Jerusalem bringen, und von Osten und Süden kommen ganze Karawanen, beladen mit dem Reichtum Arabiens und Saba's, um in Jerusalem zu huldigen; die Völker ziehen herbei, von ihren Königen geführt, und anerkennen die Oberhoheit der jüdischen Herrschaft. Jerusalem selber strahlt in unbeschreiblichem Glanze: statt des Erzes wird Gold und statt des Eisens Silber verwendet, und im Vergleich zu der übrigen Welt steht Jerusalem immer da wie eine von den Strahlen der aufgehenden Sonne prächtig beschienene Stadt inmitten der Dunkelheit, die sonst überall die Erde bedeckt. Sonne und Mond braucht Jerusalem nicht mehr, Gott, der in sichtbarer Glorie sich in dem neuen Jerusalem niederläßt, ist sein ewiges Licht, das nimmermehr untergeht. Diesem äußeren Glanze entspricht die Wohlfahrt im Innern und im ganzen Lande: von Gewalttat und Bedrückung ist keine Rede mehr, die bösen Zeiten sind für immer vergessen. Frieden und Wohlstand herrschen, eine wunderbare Fruchtbarkeit zeichnet das heilige Land aus. Die Ernte ist da, ehe man kaum das Feld bestellt, und zu den natürlichen Gaben des Landes kommen noch besondere Gaben, die Gott in wunderbarer Weise sprossen läßt. Die Menschen in dieser herrlichen Zukunft erreichen ein patriarchalisches Alter; Kinder sterben keine mehr dahin und der Hundertjährige hat noch die Lebenskraft eines Jünglings. Und bei alledem soll dieser neue Zustand kein Ende nehmen.

Daß besonders einzelne Züge aus diesem Gesamtgemälde gerne näher ausgeführt wurden, versteht sich von selber, und daß darunter besonders die Schilderung des Gerichts und die Ausmalung der glücklichen Endzeit beliebt waren, läßt sich nicht anders erwarten. Da wird einmal das Gericht verglichen mit dem Keltern der Trauben: Gott selber ist der große Winzer, der vor Jerusalem die Feinde zertritt und als Sieger in Gewändern einzieht, die röter sind als die eines Keltertreters. Oder die Vernichtung der Feinde gleicht dem Gericht über die Ägypter und die der Exekution zusehenden Juden begleiten

die göttlichen Schläge mit Jubelgesang und Saiten- und Paukenspiel. Oder Gott fährt darein wie einst in der Urzeit, da er die Ungeheuer des Chaos zerschmetterte, oder er erscheint in furchtbarem Gewittersturm und donnert die bereits sich als Sieger dünkenden Feinde mit Blitz und Hagel zusammen. Ein andermal aber sind es die Israeliten selber, die, von Gott wunderbar gestärkt, die Feinde zusammentreten und besiegen. Öfters liegt es den Darstellern dieses Endgerichts besonders daran, den Untergang der abtrünnigen Juden als vom Gericht herbeigeführt hervorzuheben; so wird z. B. geschildert, wie die Leichen der Abtrünnigen liegen bleiben im Tale vor Jerusalem, wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht verlischt, und wie die frommen Tempelbesucher sich nach dem Gottesdienst am Anblick der in Pein und Qual unbegraben daliegenden, also in sichtbarer Hölle geplagten Leichen der Gottlosen weiden werden.

Noch viel mannigfaltiger ausgeschmückt ist die Schilderung der Heilszeit. Wir hören, daß dann an der Spitze des Volkes wieder ein König aus davidischem Geschlecht, ein Messias, wie man später sagte, stehen wird, der ein weises und gerechtes Regiment des Friedens führen soll; wir vernehmen davon, daß dann Gott seinen Geist ausgießen wird über sein Volk, ja wie auch die Natur der Tiere sich umgestaltet und die alten Erbfeinde unter denselben friedlich nebeneinander von Pflanzenkost sich nähren: Wolf und Lamm, Löwe und Rind werden nebeneinander weiden und ein kleiner Knabe sie miteinander leiten. Es wird uns geschildert, wie alle Völker sich aufmachen nach dem Berge des Tempels, der dann alle Berge der Erde überragt, und nach Jerusalem ziehen, um dort sich über die Weisungen Gottes belehren zu lassen, weil von Jerusalem das Gesetz ausgeht und die Lehre vom Tempel auf Zion. Es wird uns gesagt, wie Gott in sichtbarer Glorie sich in Jerusalem niederläßt, um dort im Tempel bleibend zu wohnen, und wie von allen Seiten die zerstreuten Juden zu dem Heile in Jerusalem zurückkehren. Ja einmal wird gehofft, daß auch die im Kampf für den väterlichen Glauben gefallenen Blutzegen auferweckt werden sollen zur Teilnahme an dem neuen glücklichen Gottesreiche auf Erden. — Das alles ist dann in späteren Schriften jüdischen und christlichen Ursprungs noch weiter ausgeschmückt worden, so daß man z. B. nach dem Sieg über den Feind aus dem Norden, nach dem Völkergericht zunächst eine Vorstufe der Heilszeit annahm, während welcher der Messias herrscht und für welche nur

die Frommen auferweckt werden, indes dann erst nach diesem tausendjährigen Reiche die allgemeine Auferstehung und das endgültige Gericht über alle Menschen erwartet werden. Das alles sind nur weitere Ausbildungen der bereits im Alten Testament in den Grundzügen festgestellten offiziellen jüdischen Lehre von den Ereignissen der letzten Zeit, die wir daher nicht weiter verfolgen. Uns interessieren vielmehr zum Schlusse noch einige wenige Darlegungen, die der Geistesrichtung nach mit Deuterocesaja und nicht mit Hesekiel verwandt sind.

Die offizielle Lehre hat sich um das Heil der Heiden nicht gekümmert; sie mögen, wenn sie das Heil wollen, sehen, wie sie Proselyten und damit Angehörige der jüdischen Religion werden. Aber nicht alle hat der Heidenhaß erfüllt, es finden sich in den Prophetenschriften manche beiläufige Bemerkungen und Einfügungen, die von Heidenfreundlichkeit zeugen, wie denn dieses Urteil auch bei dem Verfasser des Buches Jona und dem Propheten Maleachi nicht zu übersehen ist. Es sei in dieser Richtung aber nur mit einigen Worten noch auf zwei Stimmen aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. aufmerksam gemacht.

Die eine derselben (im 19. Kap. Jesaja's) erwartet, daß nach dem Gerichte auch Ägypten und Syrien die Wahrheit der israelitischen Religion anerkennen und miteinander dem Gott, den Israel verehrte, dienen werden; ja sie redet von einer großen friedlichen Allianz, die Syrien, Palästina und Ägypten verbinden wird, von einem Dreibund dieser Länder zum Segen der Erde.

Die andere Stimme, die in den Kapp. 24—27 des Jesajabuches sich vernehmen läßt, vertritt noch einmal den Universalismus des Heils. Gott richtet wohl die ganze Welt, und zwar sowohl die Mächte des Heeres der Sterne in der Höhe als auch die Könige auf Erden, und verbringt diese Herrscher bis zur schließlichen Aburteilung in ein Gefängnis unter der Erde; er zerschlägt die Macht der Syrer, Parther und Ägypter, aber den Völkern, nicht nur den Israeliten, bereitet er ein herrliches Gottesmahl auf Zion, läßt also auch sie am Gottesreiche teilhaben, wenn schon den Israeliten der Vorzug bleibt, daß ihnen dann wieder das Gebiet zwischen Euphrat und Ägypten zufällt. Bemerkenswert ist einerseits der humane Geist, der sich hier darin ausspricht, daß er im Gegensatz zu den Regenten den Völkern das göttliche Mitleid zuteil werden läßt, und andererseits die tiefe

Erkenntnis der Bedeutung des Ethischen, die die Erde über dem Blutvergießen in Zuckungen geraten läßt, daß sie beinahe zerfährt; auch ist zu beachten, daß sich hier schon die später öfter vorkommende Unterscheidung eines vorläufigen und eines definitiven Gerichtes findet und daß zwischen beiden die größten Übeltäter, das Heer der Sterne und die Regenten auf Erden im Gefängnis verwahrt werden.

Daß in der Not der Zeit man besonders sehnsuchtsvoll nach dem Kommen des Heiles ausschaute, ist begreiflich, und daß man sich fragte, ob nicht die Zeichen seines Anbruches vorliegen, ja daß man, wie der Verfasser des Buches Daniel, die Zeit zu berechnen suchte, ist nicht zu verwundern. Aber ebenso läßt sich verstehen, daß sich die Stimmung der Angst und des Schreckens der Gemüter bemächtigte, wenn die Vorboten des Gerichtes sich zu zeigen schienen, wie aus Joel zu ersehen ist. Der Weg zum Lichte führte eben durch tiefes Dunkel, der Weg zum Glück durch schwere Drangsal und Not, und das Ziel konnte nur erreichen, wer in Not und Drangsal aushielt und festblieb, nicht nur vor dem Gerichte bebte, sondern an dessen Kehrseite, die herrliche glückliche Endzeit, glaubte. Darum wurden auch die Wünsche lebendig, Gott möchte die Tage des Gerichtes verkürzen und das Kommen des Heiles beschleunigen.

Solche hohe Erwartungen hegte die israelitische Gemeinde, die nach dem Exil in Jerusalem sich gegründet hatte; ihr stand fortwährend die goldene Zukunft vor der Seele und sie hat ausgeschaut nach den Ereignissen der letzten Zeit, die sie herbeiführen sollten. Sie hat manche schwere Not und Drangsal durchgemacht und sie als Wehen der goldenen Zeit gedeutet, aber das Kommen derselben, die Erfüllung ihrer Hoffnungen, nicht gesehen. Warum? Weil sie sich an die Ausgestaltung der Verkündigung der alten Propheten durch die Schriftgelehrten, an das spätere Gemälde hielt und dieses Gedankengebilde in der Wirklichkeit sehen wollte und weil sie darob vergaß, was dieses Gemälde darstellte und was dem Gedankengebilde zugrunde lag, jene hohe und gewisse Überzeugung der alten Propheten von dem Siege der ewigen unvergänglichen Macht des geistigen und sittlichen Prinzips, welche in ihrem Gott sich kundgetan hatte. Wer darauf schaut und dafür ein Verständnis hat, der wird jenen alten Propheten recht geben: sie haben recht gesehen, wenn sie in und über der vergänglichen Welt etwas Ewiges, das siegen muß,

das Heil der Religion, erkannt haben, und vor allem haben sie recht, daß das goldene Zeitalter anbricht, ja schon angebrochen ist, wenn in den Herzen der Menschen die Erkenntnis dieser geistigen sittlichen Macht Gottes in voller Klarheit aufgegangen ist und diese göttliche Kraft von innen heraus den Willen des Menschen lenkt.





Das israelitische Ephod.

Von

E. Sellin.



Es gibt wenige Probleme in der biblischen Archäologie, bezüglich derer die Ansichten der Forscher so sehr divergieren wie bezüglich des altisraelitischen Ephod. Das ist um so verwunderlicher, da es sich nicht um ein Objekt handelt, welches vielleicht zufällig einmal erwähnt würde, sondern welches uns im Buche Exodus eingehend beschrieben wird, welches im Kultus der Richter- und ältesten Königszeit eine große Rolle gespielt hat, wovon seine etwa zwölfmalige Erwähnung Zeugnis ablegt. Die Schwierigkeit der Erklärung ist aber dadurch herbeigeführt, daß es zunächst den Anschein hat, als handle es sich gar nicht um ein und dasselbe Objekt, daß vielmehr dasselbe Wort drei ganz verschiedene Gegenstände zu bezeichnen scheint, nämlich in der nachexilischen Priesterschrift einen Teil des hohenpriesterlichen Amtskleides, in der Zusammensetzung mit קָדֵשׁ ein leinenes Priesterkleid schlechthin und an allen sonstigen Stellen ein (mit Metall überzogenes) Gottesbild. Diese Ansicht, die gegenwärtig als die herrschende bezeichnet werden muß, hat aber bis auf den heutigen Tag immer noch Widerspruch gefunden. Ja, neuerdings sind zwei gründliche Abhandlungen, die sich mit dem Problem beschäftigen haben, nämlich von LOTZ (Artikel „Ephod“ in der *Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche*) und FOOTE (im *Journal of Biblical Literature* vol. XXI, Part I, 1902) zu einer entschiedenen Ablehnung gelangt.

Vielleicht gelingt es, durch das Hervorkehren einiger neuer Gesichtspunkte diesen doch geradezu ungereimt erscheinenden Widerstreit der Meinungen zu heben. Wollen wir zu einem zuverlässigen Resultate gelangen, so kann der einzige Weg der Untersuchung nur der sein, daß wir von den eingehenden jüngeren Nachrichten rückwärts gehn zu den kürzeren älteren. Dabei haben wir natürlich stets im Auge zu behalten, daß ein Rückschluß nur mit größter Vorsicht zu vollziehn ist, da auch innerhalb derselben Religion bei kultischen Institutionen sich nicht nur die Ausdeutung, sondern auch die Form im Laufe der Jahrhunderte ändert. Aber andererseits bestätigt die Kultgeschichte aller Völker, daß gerade auf dem Gebiete, um das es sich hier handelt, auf dem der kultischen Trachten, neben allen mit der Mode wechselnden Änderungen und neben allen Umdeutungen sich altertümliche Gewohnheiten halten durch die Jahrtausende hindurch (man vergl. daraufhin die ägyptische, die römisch-, die griechisch-katholische Priestertracht usw.). Allerdings wird sich uns ergeben, daß gerade das bis jetzt für sicher gehaltene auch noch der Nachprüfung bedarf, daß aber, nachdem dieselbe vollzogen ist, auch das zuvor Unsichere sich zu klären beginnt.

I. Das hohepriesterliche Ephod.

Exod. 28, 4 werden die 6 Stücke genannt, die die hohepriesterliche Kleidung ausmachen: Brustschild, Ephod, Obergewand, Untergewand aus gewürfeltem Stoff, Kopfbund und Gürtel. Das wichtigste unter diesen ist offenbar das Ephod, mit dem daher in v. 6 im Unterschiede von v. 4 die Einzelschilderung beginnt. Es besteht aus 3 Stücken, dem eigentlichen Ephod (v. 6), den beiden Schulterstücken (v. 7) und der Binde (v. 8). So allgemein das jetzt anerkannt ist im Gegensatze zu der früheren sich an die LXX anlehnenen Auffassung, wonach das Ephod die Schulterstücke selbst waren, während in v. 7, 25 und 27 beides doch deutlich unterschieden wird, so sehr herrscht Unklarheit darüber, was nun das eigentliche Ephod war. Die herrschende Anschauung ist die, daß an eine die Brust (und den Rücken?) bedeckende Weste oder Panzer zu denken sei, die unten durch den Gürtel abgeschlossen und zusammengehalten wurde. Aber schon manche Ausleger, insbesondere FOOTE S. 37f. empfanden, daß damit 28, 28f. kollidierten, und suchten sich etwa zu helfen, indem sie die

Binde höher hinauf schoben, so daß dieselbe nicht um die Taille, sondern um die Brust herum lief.

Indes den einzig richtigen Weg hat HOLZINGER im *Kurzen Hand-Commentar z. a. T.* z. St. gewiesen: das eigentliche Ephod war kein Brustpanzer, sondern ein Lendenschurz. Ich führe die Argumente auf, wie sie sich mir noch über seine Beweisführung hinaus ergeben haben: a) das für die Anlegung gebrauchte Verbum neben dem verb. denom. אָפֵסֵר ist הָנִיר vgl. Lev. 8, 7, das von der Umgürtung der Hüften mit dem Gürtel, dem Sack, dem Schurz gebraucht wird vgl. II a. b) Das Ephod wird nach 28, 8; 29, 5 mittels einer Binde oder eines Gürtels, der mit dem Ephod zusammengewoben ist, umgelegt. So natürlich das ist bei einem von den Hüften herunterhängenden Schurze, so widersinnig wäre es bei einer nach oben gehenden Weste, die dann doch noch wieder durch Haken oder Schnüre vor dem Auseinanderfallen auf dem Rücken hätte geschützt werden müssen. c) Die untere Seite des Brustschildes, an die die beiden unteren Ringe gesetzt werden sollen, wird in v. 26 im Unterschiede von der oberen (v. 23) bezeichnet als אֶל-עֲבֹר הָאֵפֹד d. i. die dem Ephod zugekehrt ist. Gewöhnlich deutet man die Worte in dem Sinne „die innere Seite“, aber das besagt ja erst das בְּיָתָהּ, welches in diesem Falle überflüssig wäre. Ist jenes richtig, so kann das Ephod nicht die Brust, sondern nur die Hüften umschließen. d) Die Ringe, die mit diesen beiden korrespondieren, sollen nach v. 27 sitzen „auf den beiden Schulterstücken des Ephods, unten, auf seiner Vorderseite, bei seiner (des Ephods) Verbindungsstelle (mit den Schulterstücken) oberhalb der Binde des Ephods“. Diesen Vers hat noch keiner befriedigend erklären können, der in dem Ephod eine Brustbedeckung sah. Denn wenn die Ringe, die denen an der unteren Seite des Brustschildes entsprechen, auch noch auf den Schulterstücken sitzen, nicht auf dem eigentlichen Ephod, und zwar gerade da, wo jene mit dem Gürtel des Ephod zusammenstoßen, so muß das Ephod selbst doch erst von der Taille abwärts laufen, die Schulterstücke aber zwei auf dem Rücken zusammengenähte Gurten sein, die nach vorne über die Schultern laufen und beim Hüftgürtel das eigentliche Ephod berühren, d. h. an dasselbe genäht sind (vgl. v. 7b, wo nach LXX יִתְקַרֵּוּ zu lesen ist und v. 27b). e) Als Zweck der Befestigung mit den Ringen wird in v. 28b bezeichnet, daß das Brustschild „über dem Gürtel des Ephod sei und nicht von über dem Ephod verrückt werden soll“. Daß hier das עַל

so zu übersetzen ist und nicht, wie meistens geschieht, „auf“, zeigt v. 27 evident. Danach sitzen die beiden unteren Ringe „auf den beiden Schulterstücken“, aber „oberhalb des Gürtels“. Also kann das אֶשֶׁן beim besten Willen nicht auf dem Gürtel sitzen. Und geradeso steht es mit dem מַעַל . Bei der gewöhnlichen Übersetzung „von auf“ deutet man das auf eine seitliche Verrückung, aber, wäre das Ephod ein Brustpanzer, so bliebe das Brustschild bei einer solchen doch immer noch über dem Ephod hängen. Das Brustschild berührt vielmehr gerade den oberen Rand des Gürtels, einer Verrückung nach oben hin und damit einer Trennung vom Ephod soll vorgebeugt werden¹. f) Auch das לְבַיטָא in 28, 29 kommt bei unserer Deutung noch besser zu seinem Rechte; sonst säße das Brustschild auf dem Ephod. g) Die Analogie von v. 42f. erfordert, daß auch die hohepriesterliche Tracht eine spezielle Bedeckung der Schamteile in sich schloß, vgl. Ez. 44, 18. h) Schon hier mag darauf hingewiesen werden, daß die eigentliche Priestertracht in Ägypten der Lendenschurz war. Näheres in II e.

Nach alledem kann kaum ein Zweifel sein, daß das wichtigste Stück am nachexilischen hohenpriesterlichen Ephod ein aus Goldfäden, Purpur, Karmesin und Byssus zusammengewirktes Lendentuch war, das mittels eines aus gleichem Stoffe, aber vielleicht mit anderem Muster darum oder besser darauf gewobenen Gürtels um die Hüften gegürtet und an das vorne ebenfalls aus jenen Stoffen zwei Gurten genäht waren, die über die Schultern liefen und sich auf dem Rücken trafen. Über den Zweck dieser läßt sich mit Sicherheit nur sagen, daß sie in erster Linie das Brustschild tragen und in enger Verbindung mit dem Ephod halten sollten. Außerdem tragen sie nach v. 9f. zwei Schohamsteine. Das Abzeichen der Würde auf der Schulter zu tragen, ist alte Sitte, vgl. Jes. 9, 5; 22, 22; aber ob dasselbe gerade von jeher so aussah, ist fraglich, jedenfalls stoßen sich die beiden Steine etwas mit denen auf dem Brustschild.

Dieses אֶשֶׁן (vgl. חֵזֶן) erscheint als eine viereckige Tasche, zur Aufnahme der Urim und Tumim bestimmt. Dieser praktische Zweck

¹ HOLZINGER sieht wegen des Pluralis אֶשֶׁנִּים im Gegensatz zu der sonst meistens gebrauchten 2. Person den Vers als eingeschoben an, doch vgl. v. 4—6. Freilich ist möglich, daß er erst aus 39, 21 hierher gekommen ist. Aber beweiskräftig bleibt er auch dann. „Ringe des Ephod“ wird hier gesagt im Sinne von v. 4 im Gegensatz zu denen des אֶשֶׁן

ist natürlich das älteste, die daraufgesetzten Steine sind eine spätere dekorative Zutat, aus welcher Zeit, das wissen wir nicht, jedenfalls erst aus einer solchen, da ein Priester als Repräsentant des ganzen Volkes galt¹. Der Umstand, daß die Tasche aus demselben Stoffe wie das Ephod gewirkt ist, zeigt, daß sie, obwohl ein selbständiges Objekt, seit alters engstens mit diesem zusammenhängt, vgl. bes. 28, 28. Auch das מַעֲלֵי הָאֵפוֹד aus blauem Purpur wird durch die Bezeichnung als מַעֲלֵי הָאֵפוֹד in engere Beziehung zu dem Ephod gesetzt als die übrigen Stücke der hohenpriesterlichen Kleidung, die uns hier nicht weiter interessieren. Doch schon allein darin, daß der Lendenschurz über dem Me'il getragen wird vgl. Lev. 8, 7, also nicht mehr seiner ursprünglichen Bestimmung entsprechend, zeigt, daß er das Ältere ist, daß er durch das Aufkommen der späteren Tracht des Me'il, die ihn eigentlich unnötig machte, zu einem dekorativen Stücke verbläßt ist. In Ägypten findet man ähnlich die Schurze ganz verschiedener Zeiten übereinander getragen, ja, der König trägt hier genau so die spätere Amtstracht vielfach unter dem Lendenschurze (vgl. ERMAN, *Ägypten* usw. S. 94, 286 f.).

Wie, so haben wir nun zu fragen, lassen sich bei der neu gewonnenen Deutung des hohenpriesterlichen Ephod Verbindungslinien zu dem altisraelitischen aufweisen?

II. Das altisraelitische Ephod bad.

Bezüglich des בֵּרַד הָאֵפוֹד herrscht wenigstens insofern Übereinstimmung, als von allen Seiten zugegeben wird, daß dies in altisraelitischer Zeit ein Stück der Tracht oder die Tracht des amtierenden Priesters gewesen sei. Im allgemeinen denkt man an ein leinenes Gewand. Aber, daß das nicht stichhatlig ist, hat FOOTE (a. a. O. S. 11—13) bewiesen, auch hier handelt es sich um einen Lendenschurz. Ich erlaube mir, die von ihm gebrachten Argumente noch etwas zu ergänzen.

a) Auch zu dem Ephod bad wird als Prädikat nicht שָׁרָב , sondern הָרַב gebraucht, vgl. 1 Sam. 2, 18. 2 Sam. 6, 14. Nun wird zwar dies auch bei Kleidern angewendet, aber nie in bezug auf das Anlegen,

¹ Der Halsschmuck des Hohenpriesters aus Memphis, auf den besonders HOMMEL, *Die altisraelitische Überlieferung* usw. S. 282 f. verwiesen hat, kann als interessante Parallele zu dem Schema der Dekoration der Tasche dienen; mit ihrem eigentlichen und ursprünglichen Zwecke hat er keinerlei Berührung

sondern nur das Aufschürzen der bereits angelegten, vgl. 2 Reg. 4, 29; 9, 1; Ex. 12, 11; Prov. 31, 17. Objekt ist dann stets **קְתָנִים**, nie das Gewand; an der einzigen Stelle, wo das scheinbar der Fall ist 2 Sam. 20, 8, ist der Text sicher verderbt; Objekte sind sonst vor allem **שָׂק** (etwa 15 mal), **תָּרֵב** (4 mal), **קָלִי מְלֻחָה** (3 mal), **אַבְנֵם** (3 mal). b) Dem Samuel macht die Mutter nach 1 Sam. 2, 19 im Unterschied vom Ephod bad „ein kleines Obergewand“. Da jenes also kein Me'il war und ebensowenig ein Unterkleid (**בְּתִנָּת**) sein kann, scheint es sich 2, 18 überhaupt um kein Gewand, sondern um einen solchen Lendenschurz zu handeln, der beim Amtieren getragen wurde. In dem **בָּד** kann der Gegensatz nicht beruhen, da die Mutter natürlich ein leinenes Gewand gerade so gut hätte anfertigen können wie ein aus einem andern Stoffe bestehendes. c) Das Wort der Michal 2 Sam. 6, 20 erklärt sich nur, wenn der mit dem Ephod bad gegürtete David dadurch als ein Entblößter erschien, also kein Gewand trug. 1 Chron. 15, 27 hat diesen Vorwurf von ihm abzuwenden gesucht und ihm einen Me'il dazu gegeben. d) Auch sonst finden sich Spuren, daß gerade die, die sich dem Dienste Gottes widmeten, in alter Zeit nur mit einem solchen Schurze bekleidet waren, vgl. 2 Reg. 1, 8. Jes. 20, 2, auch 1 Sam. 19, 24; Gen. 3, 7. e) Endlich soll hier besonders darauf hingewiesen werden, daß in Ägypten, vor allem im Neuen Reiche „kein Priester ein Obergewand oder ein doppeltes Kleid anlegte, daß sie vielmehr den einfachen, glatten Schurz trugen, wie man ihn in längst vergangenen Jahrhunderten getragen hatte. Während alle andern Stände zu moderneren Trachten übergingen, behielten sie den einfachen Schurz bei“ (vgl. ERMAN, a. a. O. S. 401, 287, auch PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'art dans l'antiquité* I S. 253). Ebenso aber müssen die arabischen Pilger, sobald sie das Gebiet von Mekka betreten, den Schurz anlegen, vgl. NIEBUHR, *Beschreibung von Arabien* S. 364, auch WELLHAUSEN, *Skizzen u. Vorarbeiten* III S. 117, SMITH, *Religion der Semiten* S. 334 Anm. 757f.

Die Nachrichten über das altisraelitische Ephod bad fließen freilich nur sehr spärlich; außer den beiden schon genannten Stellen (vgl. auch 1 Chron. 15, 27, zu dem **עָל** vgl. Ex. 28, 43) findet es sich nur noch 1 Sam. 22, 18. Aber einmal ist hier auffallend, daß als Prädikat dabei **נִשָּׂא**, nicht **תָּוַר** steht, und zum andern haben LXX B das **בָּד** nicht. Es ist dies daher wahrscheinlich zu streichen und von dem unter III zu behandelnden Ephod die Rede, welches mehrfach

mit **לָבַד** verbunden ist. Auf Grund jener beiden Stellen werden wir also nur sagen können, daß die Priester im Heiligtume und, wie das Beispiel David's zeigt, auch bei amtlichen Handlungen außerhalb desselben, bei Prozessionen usw. nur den leinenen Lendenschurz trugen. Ob sie ihn auch außerhalb des Dienstes trugen oder nicht, wissen wir nicht; nur das zeigt 1 Sam. 2, 19, daß sie in ersterem Falle jedenfalls auch ein anderes Gewand darüber oder darunter anlegten.

Eine Bestätigung, die das bisher Gesagte über allen Zweifel erhöhe, wäre nun noch gegeben, wenn die Vermutung, die FOOTE in Anlehnung an HAUPT vorgetragen hat, zuträfe, daß nämlich **בָּד** überhaupt nicht „Leinen“, sondern „das männliche Glied“ bedeute (a. a. O. S. 3 u. 47). Es läßt sich nicht leugnen, daß zwei Argumente für diese Auffassung zu sprechen scheinen, nämlich 1. Exod. 39, 28 vgl. 28, 42; 2. die LXX hat vielfach tatsächlich mit dem **בָּד** nichts anzufangen gewußt, bezw. es zu umgehen gesucht. Aber, um seine Deutung durchzuführen, muß FOOTE doch mehrere andere Stellen vergewaltigen. a) Besonders Lev. 6, 3; 16, 4, 23, 32 muß er in ganz unstatthafter Weise das **בָּד** überall als später eingedrungene Glosse ansehen, sobald es zu der priesterlichen Kleidung im allgemeinen gesetzt ist. b) Die Annahme, das **בָּדִים** Ez. 9, 2, 3, 11; 10, 2, 6f.; Dan. 10, 5; 12, 6f. sei ein nur in Anlehnung an das **בָּדִים** gebildeter Plural, ist schon deswegen zu kühn, weil dies gar nicht immer daneben steht, z. B. Dan. 12, 6; Ez. 10, 2; außerdem ist **לְבָשׁ** als Ausdruck der Verhüllung der Schamteile sonst nicht belegbar, auch kaum denkbar. Da nun Ez. 44, 18 tatsächlich den Priestern das leinene Gewand vorgeschrieben wird, wir dasselbe auch bei den Ägyptern und Babyloniern (vgl. ZIMMERN, *Archiv f. Religionswissenschaft* 1898, S. 297) finden, so werden wir allen Grund haben, der, wenschon schwankenden, Tradition auch in bezug auf das **בָּד** Glauben zu schenken und aus Exod. 39, 28 einfach zu lernen, daß dasselbe unter **שֵׁשׁ** subsumiert wurde, welches „Weißzeug“ bedeutet und als solches Wolle, Baumwolle und Linnen unter sich begreifen konnte (vgl. DILLMANN zu Exod. 25, 4 u. 28, 42).

Obwohl wir also auf die Übersetzung „Ephod des Gliedes“ verzichten und bei der alten „leinenes Ephod“ verbleiben, stimmen wir in der sachlichen Erklärung, der Beziehung auf das Lendentuch durchaus mit FOOTE überein. Dieselbe bedarf nach dem oben Ausgeführten dieser Stütze nicht, sie steht auch ohne dieselbe fest.

III. Das altisraelitische Ephod.

Die eigentliche Schwierigkeit des Problems beruht nun darin, daß neben diesem nur 2 bzw. 3 mal im alten Testamente erwähnten Ephod bad häufiger, rund 10 mal, in den altisraelitischen Quellen ein Ephod erscheint, welches diese Determination nicht hat wie das von Exod. 28 und 29 und dennoch auch mit diesem nicht ohne weiteres identisch sein kann. Denn, um ganz davon zu schweigen, daß für diese Zeit die Würde des Hohenpriesters im Sinne der Priesterschrift noch nicht nachweisbar ist, womit das Reservatrecht desselben, eine solche Tracht zu tragen, hinfällt, wie wir denn auch jenes mindestens in Ophra, Nob und Dan finden, es wird nicht ein einziges Mal gesagt, daß es sich überhaupt um das Amtskleid eines Priesters handle. Jud. 17, 5 ist das Ephod vielmehr da, ehe ein Priester da ist. 1 Sam. 21, 5 trägt es der Priester in Nob nicht, sondern es befindet sich im Heiligtume, wie es auch in dem zu Ophra einen festen Platz hat, vgl. Jud. 8, 27; 1 Sam. 23, 6 trägt Ebjathar es in seiner Hand; er wie zuvor Achijja müssen es herbeibringen 1 Sam. 14, 18; 23, 9, sind also nicht damit bekleidet. Das sonstige Prädikat zum Ephod ist **אֶפְדֹּד**, vgl. 1 Sam. 2, 22; 14, 3, 18 (lies nach LXX **אַפְדֹּד**); 22, 18; 1 Reg. 2, 26 (lies **אַפְדֹּד** statt **אַרְוֹן**), welches ebenfalls von der Kleidung nicht gebraucht wird. Das alles macht die Deutung auf ein priesterliches Gewand geradezu unmöglich.

Nachdem das fast allgemein anerkannt war, ist es nicht zu verwundern, daß man auf die Vermutung kam, es handle sich um ein Gottesbild. Welches sind die positiven Gründe, die man dafür erbrachte? 1. Das direkteste Argument war der Hinweis auf Jes. 30, 22: „Und verunreinigen werdet ihr den Überzug eurer silbernen Schnitzbilder und die **אַפְדֹּד** deines goldenen Gußbildes“. Der Parallelismus scheint darauf zu führen, daß **אַפְדֹּד** hier einen metallenen, nämlich goldenen Überzug des Götterbildes bedeute. Nun wäre aber **מַסְכַּת זָהָב** eigentlich ein aus Gold gegossenes Bild, das dann natürlich nicht noch wieder einen goldenen Überzug haben kann. Oder, wenn man **מַסְכַּת אַפְדֹּד** verbinden will, so wäre das nach Ex. 32, 4, 8; 34, 17; Deut. 9, 16; Num. 33, 52 „die gegossene **אַפְדֹּד**“ zu übersetzen, was wiederum kein Überzug sein kann, da dieselben nicht gegossen, sondern geschlagen wurden. Danach muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die **אַפְדֹּד** nicht ein ganzer Überzug, sondern ein

besonderer, aus Gold gegossener Teil des Götterbildes war, nach I und II etwa der Lendenschurz, der als besonders heilig angesehen wurde (כִּפְתָּיִם dann etwa die Kopfbedeckung). Andererseits kann allerdings auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß nur eine schiefe Ausdrucksweise vorliegt, מִסְפָּרָה schon in dem Sinne von Bild schlechthin gebraucht wird, und der Verfasser die ganz mit Edelmetall überzogenen Bilder im Auge hat, vgl. Deut. 7, 25 usw. Aber von da aus darauf zurückzuschließen, daß Altisrael ein derartiges Jahwebild als אֱלֹהִים bezeichnet habe, geht nicht an, weil dieser Abschnitt in die nachexilische Zeit gehört (vgl. DUHM, CHEYNE, MARTI z. St.), d. h. in eine Zeit, in der von dem Anlegen, dem Überziehen des hohenpriesterlichen Ephod her der Ausdruck הִתְעָרַף im Sinne „das Überziehen“ gang und gäbe war, vgl. Ex. 28, 8. 39, 5. Daraus konnte er dann natürlich leicht einmal terminus für den Überzug werden.

2. Man beruft sich auf die Kostbarkeit des Ephod von Jud. 8. Zu demselben wurden 1700 Goldsekel verwendet. Aber mit dieser Summe kommt man bei einem mit Metall überzogenen Gottesbilde geradeso ins Gedränge. 27 Kilo breitgeschlagenen Goldes ergäben ein kolossales, sicher nicht auf den Armen transportables Gottesbild. Neuerdings streichen denn auch die Anhänger der Hypothese das 1000 und lassen nur das 700 über, und tatsächlich hat in v. 26b ein Späterer erweitert und aufgebauscht. Die Zahl 700 als runde und heilige ist dann freilich erst recht bedenklich. Aber wenn schließlich auch sicher als Kern bestehn bleibt, daß eine schwere Menge Goldes für das Ephod verwendet ist, so kann daraus auf ein Bild mit keinerlei Sicherheit geschlossen werden, denn einen guten Teil kostete natürlich auch die Herstellung, die Anstellung des Priesters usw. Und, um von der Kostbarkeit des Ephod von Exod. 28 ganz zu schweigen, jeder der 200 Schilde aus Gold, die Salomo schlagen ließ, soll 600 Sekel gekostet haben, vgl. I Reg. 10, 16. Wenn es sich also um nichts weiter handelte als um einen kunstvoll aus Gold hergestellten Lendenschurz, derselbe könnte allein schon den Wert von 700 Sekeln gehabt haben, die Schlußfolgerung auf ein Gottesbild ist eine ganz vage.

3. Das הִתְעָרַף Jud. 8, 27 wird mit „er stellte auf“ übersetzt und soll auf ein Gottesbild führen. Aber diese Übersetzung ist einfach falsch. „Er stellte auf“ würde הִקִּים heißen, vgl. Jud. 18, 30 usw. Hier ist nur eine Übersetzung am Platze: er deponierte. Die Sache ist die: הִתְעָרַף

heißt unmittelbar nie „hinstellen“, die Grundbedeutung ist das niederlegen, niedersetzen, niederstellen, so daß etwas einen festen Platz hat (vgl. auch קָצַף hingießen). Handelt es sich also um einen schon an sich aufrecht stehenden Gegenstand, so kann es auch die Bedeutung „aufstellen“ gewinnen, vgl. Gen. 43, 9 mit 47, 7, aber in dem הִנְיִן an sich liegt es nicht. Dies wird z. B. gebraucht vom Hinlegen des Felles Jud. 6, 37, von dem des neugeborenen Kindes Hos. 2, 5, vom Hinwerfen des gesprungenen, unbrauchbaren Gefäßes Jer. 51, 34 (zur Sache vgl. Hos. 8, 8), vom Zurücklassen des Viehs Ex. 10, 24, vom Überlassen von Truppen Gen. 33, 15, vom Niedersetzen der Lade 1 Sam. 5, 2; 2 Sam. 6, 17; 1 Chron. 16, 1 (es wechselt mit הִנְיִן 1 Sam. 6, 18, welches Ezechiel 44, 19 vom Deponieren der heiligen Kleider im Heiligtume braucht!), vom Niedersetzen des Fußes Deut. 28, 56. Die Bedeutung ist also auch hier, so lange wir nicht wissen, was das Ephod ist, lediglich: ihm einen bestimmten Platz geben.

4. Aus dem וַיִּנֶּן אֶת־רֵי Jud. 8, 27 b folgert man, daß es sich um die von der späteren Zeit als abgöttischer Kult perhorreszierte Verehrung eines Bildes handle. Nun wird dieser Ausdruck zwar von der Verehrung anderer Götter vielfach gebraucht, nie aber sonst von der eines Jahwebildes. Wohl aber findet er sich Lev. 20, 6 in bezug auf die Befragung der Totenbeschwörer; und aus Hos. 4, 12 können wir mit Bestimmtheit erschließen, daß er in prophetischen Kreisen auch von der Befragung des Staborakels gebraucht wurde.

5. Man verweist darauf, daß das Ephod Jud. 17 und 18 in Parallele zum פָּסֶל und מַסְכָּה gesetzt werde. Aber handelte es sich hier um eine Quelle, so würde zunächst nur daraus folgen, daß das Ephod weder ein Schnitz- noch ein Gußbild war, und ebensowenig wie die zugleich mit jenen genannten Teraphim, vgl. Gen. 31, 30ff., braucht es deswegen ein Jahwebild gewesen zu sein. Da nun aber sicher in diesen Kapiteln zwei verschiedene Quellen verarbeitet sind, von denen die eine Ephod und Teraphim, die andre Schnitzbild und Gußbild hat, so ist es überhaupt unberechtigt, eine Gleichung herzustellen, und aus der Zusammenstellung nichts weiter zu folgern, als daß es sich um Objekte handelt, die je nach der Auffassung des betreffenden Verfassers zu einem Heiligtume gehören¹. Wenn man dann aber auf

¹ Die zweite Quelle, die פָּסֶל usw. bietet, dürfte sogar eine tendenziöse Umgestaltung aus der Zeit nach Jerobeam sein, vgl. bes. 18, 17 mit 20, auch 17, 2 mit

die Zusammenstellung von Ephod und Teraphim in derselben Quelle verweist, die sich auch noch Hos. 3, 4 finde, so gibt uns ja das Alte Testament selbst den Fingerzeig, wie sich diese Zusammenstellung erklärt. Ez. 21, 26 nämlich hören wir, daß die Teraphim zur Einholung von Orakeln verwendet wurden, ebenso wie Pfeile und Leber, vgl. auch Sach. 10, 2. Und so wenig man aus dieser Stelle schließen darf, daß die Teraphim etwa eine Leber gewesen wären, so wenig aus jenen, daß das Ephod deswegen ein Gottesbild gewesen sei. Nur das eine ist zu folgern, daß auch jenes zur Einholung von Orakeln verwendet wurde.

6. Endlich hat man auch noch darauf verwiesen, daß nach 1 Sam. 21, 10 das Schwert Goliath's in Nob „eingehüllt war in ein Gewand hinter dem Ephod“. Handelte es sich aber um ein Bild, so würde man ein לָע od. dergl. erwarten, denn Weihgeschenke wurden tatsächlich an den Götterbildern aufgehängt. Zum mindesten gestattet der Text ebenso, bei dem Ephod an ein Gewand, eine Waffe oder ein Gerät zu denken, das mit dem Schwerte Goliath's an ein und demselben großen Pflock (vgl. z. B. Jes. 22, 23f.) im Heiligtum aufgehängt war.

Man sieht, so mancherlei Argumente auch dafür erbracht sind, daß das Ephod ein Gottesbild gewesen sei, so ist doch kein einziges darunter, welches wirklich stringent wäre. Wohl aber gibt es eine ganze Reihe von Momenten, die diese Annahme einfach ausschließen.

a) Es ist von vornherein bedenklich, in bezug auf eine Reihe unsicherer Stellen eine solche Bedeutung eines Wortes zu statuieren, die sich in sicheren Stellen nie findet — und wie oft handeln besonders die Propheten von Gottesbildern! —, für die vielmehr die Sprache genügend andere Bezeichnungen hat. Vergoldete oder versilberte Gottesbilder heißen sonst einfach אֱלֹהֵי זָהָב oder כֶּסֶף א' Exod. 20, 23; 32, 31. Wird ausdrücklich von dem Überziehn des Bildes geredet, so handelt es sich um ein פָּסֵל Jes. 40, 19; 44, 10; Jer. 51, 17. b) Nie wird erzählt, daß vor dem Ephod geopfert, nie vor allem, daß es angebetet worden sei. c) Die Erscheinung, daß dasselbe Wort ein Stück der Priestertracht und das Gottesbild bezeichnete, stände einzigartig da. Man sagt freilich, eben der Unterscheidung wegen wäre jenes א' בֵּרֶךְ benannt, dies wäre ein א' זָהָב oder כֶּסֶף gewesen. Aber abgesehen davon,

5 und 18, 31. Wenn in Dan schon seit alters ein Stierbild aus Edelmetall gewesen wäre, so hätte Jerobeam dort sicher kein neues aufgestellt, vgl. 1 Reg. 12, 28

daß ein solcher Ausdruck sich nie findet, das Ungereimte bliebe doch bestehen, indem das Primäre das Ephod ohne Determination, also das Gottesbild gewesen sein müßte, und man danach nicht die Priestertracht, sondern den Priester selbst hätte zum Unterschied als Ephod bad bezeichnen müssen¹. WELLHAUSEN (*Israelitische Geschichte*³ S. 95) hat, um dieser Schwierigkeit zu entgehn, vorgeschlagen, für das Gottesbild Ephod zu lesen und eine spätere Konfusion anzunehmen. Indes eine solche Annahme ist doch immer erst berechtigt, wenn kein sonstiger Ausweg existiert, um so mehr, da tatsächlich in einer späteren Periode das einfache Ephod sich auch als Bezeichnung eines Stückes der Priestertracht findet. Außerdem bleibt es aber höchst prekär, eine Sprache um ein Nomen zu bereichern, das von einem Verbum abgeleitet ist, welches diese Sprache in der betreffenden Periode überhaupt nicht besitzt, sondern welches erst in einer späteren als verbum denominativum auftaucht, vgl. IV. d) Ebenfalls ungünstig der Annahme eines Gottesbildes ist der Umstand, daß das Prädikat, welches wir am häufigsten bei diesem Ephod finden, trahere ist 1 Sam. 2, 28; 14, 3, 18; 22, 18; 1 Reg. 2, 26, daneben portare 1 Sam. 14, 18; 23, 9. Gewiß wurden auch die Gottesbilder hie und da einmal getragen. Aber erstens waren dieselben jedenfalls so groß und schwer, besonders, wenn wir uns das Ephod nach Jud. 8 vorstellen sollen, daß ein einzelner sie gar nicht in den Schlachten usw. tragen konnte, nach 1 Sam. 23, 6 sogar in einer Hand. Zum andern ist kaum glaublich, daß, wenn wirklich ein solches Gottesbild den Saul auf seinen Kriegszügen, den David auf seinen Beutezügen begleitete, demselben ein so geringer Respekt erwiesen wurde, daß jedesmal der Gott einfach herbeigeholt wird, nicht aber der Fürst sich zu ihm begiebt. Zu Gott geht der König 1 Sam. 14, 36b; 2 Sam. 12, 16 vgl. Exod. 21, 6, das Ephod wird zu ihm geholt. Drittens hören wir, abgesehen von diesem hypothetisch konstruierten Ephod-Gottesbilde, nie etwas von dem Herumtragen von Jahwebildern in Israel, Prozessionen u. dergl. haben in diesem Volke jedenfalls nicht die Rolle gespielt wie in Ägypten und Babylon. 1 Sam. 2, 28; 14, 3; 22, 18 wird aber das „Ephodtragen“ geradezu als das Wichtigste in den Amtsfunktionen der Priester angesehen. Dann ist es doch höchst auffällig, daß in den sonstigen kurzen Angaben dieser in der alten

¹ Wie z. B. in Athen die mit der Ägis bekleidete Priesterin selbst im Scherze $\alpha\lambda\gamma\iota\varsigma$ genannt wurde, vgl. BACH, *De caerimoniis, in quibus homines deorum vice funguntur* p. 7

Zeit das Tragen des Gottesbildes überhaupt nicht erwähnt wird, vgl. bes. Deut. 33, 8—11. Geradezu ausgeschlossen aber wird diese Deutung endlich durch das לְפָנַי 1 Sam. 2, 28: der Priester trägt das Ephod vor Gott d. i. im Dienste Gottes, trägt also nicht den Gott selbst. Freilich, das Wort fehlt in der LXX, aber es wird durch das לְפָנַי יְשׁוּאָה 14, 3 und לְפָנַי הָיָה 1 Reg. 2, 26 gestützt; und 1 Sam. 21, 9; 23, 6; 30, 8; Hos. 3, 4 usw. zeigen, wie auch die LXX beim Auftauchen des altisraelitischen Ephod willkürlich geändert oder Worte fortgelassen hat.

Wir sehn, daß wohl etwas mehr als ein Zweifel an der Gottesbildhypothese berechtigt ist, obwohl dieselbe nachgerade in Kommentaren und Lehrbüchern schon als selbstverständlich vorgeführt wird. Was war aber dann dies Ephod, wenn es weder ein priesterliches Gewand noch ein Gottesbild im alten Israel war?

Wir haben auszugehen von der Frage, wozu es diente. Darauf kann die Antwort nur lauten: nie zur Adoration, ausschließlich zur Orakelinhaltung bzw. -erteilung. Bezüglich des Ephod von Ophra ist es durch die Parallele von Jud. 8, 27b zu Hos. 4, 12 wenigstens wahrscheinlich; von dem Ephod Micha's wird es Jud. 18, 5 gesagt; betreffs 1 Sam. 2, 28 wird es durch die Parallele von Deut. 33, 8, 10 bewiesen; 1 Sam. 14, 18, 41 (nach LXX) wird es uns ausführlich beschrieben; bezüglich des Ephod zu Nob 1 Sam. 21, 10 wird es 22, 13 von Doeg ausgesagt — der Priester hatte offenbar das Ephod vom Pflock heruntergenommen, um David das dahinter hängende Schwert zu geben — und 22, 15 von Achimelek bestätigt; desgleichen wird von David das Ephod, nachdem Ebjathar es ihm gebracht, fortwährend benutzt, um Orakel einzuholen 23, 6, 9; 30, 7; 1 Reg. 2, 26. Nie und nirgends dient es einem andern Zwecke. Ist es da, so sind die Urim und Tummim auch zugleich da, nie werden die erst gesondert herbeigeholt.

Als was haben wir uns dann das Ephod vorzustellen? Da es weiter nie beschrieben wird, müßten wir uns mit der einfachen Erklärung eines Gerätes zur Einholung von Orakeln begnügen, ohne Näheres angeben zu können, wenn uns nicht durch I und II ein bestimmter Weg gewiesen würde. Wir fanden, daß das Ephod bad ein leinener Lendenschurz, das Ephod des nachexilischen Hohenpriesters ebenfalls ein Lendenschurz war, der aber aus kostbaren Stoffen ungleich prächtiger angefertigt und engstens mit einer Orakeltasche verbunden war. Von da aus haben wir rückwärts zu schließen.

Der Fehler, der bisher fast stets von den Gegnern der Gottesbildhypothese gemacht wurde, war der, daß sie zurückschlossen, auch das altisraelitische Ephod sei ein Stück der ständigen Amtstracht des Priesters bzw. der Oberpriester gewesen. Das scheidet an den im Anfang des Kapitels besprochenen Stellen.

Das altisraelitische Ephod ist im Heiligtume deponiert (vgl. aus späterer Zeit Ez. 44, 19), es ist ein Tabu, es wird vom Priester nur angelegt und darf von ihm nur angelegt werden, wenn er im Dienste des Volkes oder eines Einzelnen Gott befragen, Orakel erteilen soll. Befindet sich das Volk auf dem Kriegspfade, der ein heiliger ist, vgl. 2 Sam. 11, 11 usw., so begleitet der Priester dasselbe mit dem Ephod, trägt es von Ort zu Ort, von Lager zu Lager, gürtet es aber auch nur um, sobald Gott die Wege weisen, eine Entscheidung geben soll. Er ist der Träger, Wächter und Anleger des Ephod, das ist seine wichtigste Funktion im Altertum, vgl. Deut. 33, 8; 1 Sam. 2, 28.

Diese Erklärung bewährt sich tatsächlich nach allen Richtungen hin. Im Unterschiede von dem leinenen Ephod, mit dem der Priester beim gewöhnlichen Amtieren umgürtet ist, beim Bewachen des Heiligtums und beim Opfern, muß er einen glänzenderen Schurz anlegen, wenn er Gott unmittelbar gegenübertritt, um ihn zu befragen, vgl. 1 Sam. 14, 36b. Gerade wie das Volk seine Kleider wäscht oder bessere Gewänder, auch Schmuck anlegt, wenn es das Heiligtum betritt, vgl. Gen. 35, 2; Ex. 3, 5; 19, 10; 33, 4; Hos. 2, 15; Jer. 4, 30; 2 Sam. 12, 20; Lev. 16, 4, auch 2 Reg. 10, 22, wie der das Orakel befragende oder den Hagg verrichtende Araber sich Kleider dazu aus dem Heiligtume leiht, die tabu sind, vgl. WELLHAUSEN a. a. O. S. 57 f.; 106; SMITH a. a. O. S. 116—118¹, so muß auch der Priester sich besonders rüsten, wenn er Gott am unmittelbarsten naht (vgl. auch Am. 4, 12; Hiob 38, 3; Ps. 29, 2). Und in erster Linie ist bei allen Völkern der Erde der Gottheit würdig das Gold, denn Glanz und Licht ist das Kleid, das Gott anhat Ps. 104, 1 f.

Blicken wir von diesem Resultate aus noch einmal kurz auf einzelne Stellen, an denen das Ephod erscheint. Wenn wir Jud. 8, 26 von der Kostbarkeit des Ephod lesen, so erinnern wir uns daran, daß man in Ägypten auch gerade das Vorderblatt des Lententuches von

¹ Ähnliche babylonische Sitten siehe bei ZIMMERN, *Beiträge z. Kenntnis d. bab. Religion* III S. 131, 139 usw.; über die Tracht bei der Befragung des Orakels des Trophonius vgl. Pausanias IX 39, des Orakels zu Delphi Livius XXIII 11

der Mitte des Rückens an mit einem gefäلتeten Goldstoffe besetzte, ja bisweilen das ganze aus einem solchen herstellte (vgl. ERMAN a. a. O. S. 286, 94). Auch auf die überaus kostbar hergestellten und mit verschiedenen Darstellungen geschmückten Lendenschurze aus Phönizien kann verwiesen werden (vgl. PERROT a. a. O. S. 413, 428, 430, 528, 531). Bedenkt man nun, daß Lendentuch und Gürtel, vielleicht auch Schultergurten und Lostasche aus Goldstoff verfertigt werden mußten, so wird man wirklich nicht mehr auf grund der Kostbarkeit nur auf ein Bild raten können.

Wir verstehen nun auch, wie sich die Zusammenstellung des Ephod mit den Teraphim Jud. 17 und Hos 3, 4 erklärt. Mittels beider befragt man die Gottheit. Sachlich dasselbe findet sich Sach. 10, 2, denn der מִשְׁפָּט, der hier neben den Teraphim steht, ist auch der (mittels der Pfeile) Gott Befragende, vgl. das arab. *istiqsām* (WELLHAUSEN a. a. O. S. 126f.) und Ezech. 21, 26f.

Das לְפָנָי 1 Sam. 14, 3, 18ff. „er trug das Ephod vor Israel“ ist nicht lokal zu verstehn, das ist durch 1 Reg. 2, 26 ausgeschlossen, vielmehr = im Dienste, vgl. 1 Sam. 2, 28, auch Gen. 24, 51; 34, 10; 2 Sam. 16, 19. Achijja, das ist der Sinn, führt in jener Zeit das Ephod mit sich, um mittels desselben in Sachen, die das Volk bzw. den König betreffen, zu befragen. 22, 18 vgl. 2, 28 werden die Priester im allgemeinen „Ephodträger“ genannt, d. h. die Leute, die das Recht und den Beruf haben, das Ephod aufzuheben, zu berühren und anzulegen, vgl. Jes. 52, 11. Der Ausdruck erinnert übrigens an den Titel, den die ägyptischen Hohenpriester führen: Träger der Schend'ot d. i. des Königsschurzes (vgl. ERMAN a. a. O. S. 291).

1 Sam. 30, 7 wird man ganz nur gerecht, wenn man annimmt, daß Ebjathar das Ephod dem David angelegt habe (vgl. das לְבָשׁוֹ und das אֶל־דָּוִד), während er selbst nur die Lostasche schüttelte (daher das דָּוִד אֶת־הַשְּׂמֶטֶת 1 Sam. 14, 19). Wie also damals die Scheidewand zwischen Priestern und Laien überhaupt noch keine so schroffe war wie später, so hat der Priester damals noch bisweilen hervorragenden Laien das Ephod umgürtet, wenn sie Gott befragen wollten. Das kann nicht überraschen, da auch 2 Sam. 6 zeigt, daß David sich mit dem Ephod bad gürtet, wenn er priesterliche Funktionen verrichtet. Freilich zeigt der Spott der Michal, daß es schon damals etwas Auffallendes, ein Verstoß gegen die Mode war.

Zum Schlusse werfen wir noch die Frage auf: dürfen wir noch

über das Gesagte hinaus irgend welche Schlüsse zieht bezüglich der Gestalt des Ephod? Haben wir bisher gesehn, daß mit Sicherheit das Ephod ein Lendenschurz war, zeigen weiter in gleicher Weise Ex. 28 wie mehrere Stellen, an denen das altisraelitische Ephod erscheint (besonders 1 Sam. 14 u. 23), daß ein Gefäß oder eine Tasche mit den Urim und Tummim muß zugegen gewesen sein, sobald das Ephod da war, so können wir mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen, daß Ephod und Tasche auch schon seit alters durch die Schultergurten verbunden waren. Bei den Ägyptern tragen solche allerdings meist nur die Götter bezw. der König, wenn er in Göttertracht erscheint (vgl. ERMAN a. a. O. S. 95; PERROT a. a. O. I S. 307), doch auch z. B. der Priester Pinachsi (bei PERROT I S. 253)¹.

Wie die Tasche in Altisrael gestaltet war, darüber kann man natürlich nur Vermutungen aufstellen; in erster Linie hängt es davon ab, was die Urim und Tummim waren. Ich kann hier nicht auf diese schwierige Frage eingehen, halte es aber für das wahrscheinlichste, daß es ursprünglich mit verschiedenen Marken versehene Pfeile waren, aus denen allmählich durch Entfernung der Spitzen Stäbe wurden (vgl. WELLHAUSEN, *Prolegomena*³ S. 412, *Skizzen* III² S. 131 ff.; meine *Beiträge z. isr. u. jüd. Religionsgeschichte* II S. 116 ff., D. H. MÜLLER in *ZDMG* LVIII S. 784—86). Ist jene Vermutung richtig, so kann man kaum daran zweifeln, daß der Behälter ursprünglich einmal Köchergestalt hatte, wie auch beim Meisirspiel der Araber die Ribaba vermutlich eine solche besaß (vgl. HUBER, *Über das „Meisir“ genannte Spiel der heidnischen Araber* S. 44). Damit würden die Schultergurten vollends verständlich. Aber wann und wie der Wechsel der Mode daraus allmählich die viereckige Tasche von Exod. 28 werden ließ, dafür fehlt uns jeder Anhaltspunkt.

IV. Die Etymologie des Wortes Ephod.

Es ist bedauerlich, daß die Etymologie des Wortes nicht sicher ist. Daß das erst Exod. 29, 5; Lev. 8, 7 auftauchende Verbum **תָּפַח** im Hebräischen nur ein verbum denominativum ist, steht fest. Nun

¹ Daß Marduk die Schicksalstafeln auf der Brust trägt, ist bekannt; aber eine Beziehung der Lostasche zu jenen ist höchst fraglich, da das Losen mit den Urim und Tummim doch auf ganz andere Vorstellungen zurückgeht als auf die Vorausbestimmung der menschlichen Geschehnisse in den Gestirnen, nämlich auf Jahwe's Richten mit seinen Pfeilen, den Blitzen, vgl. meine *Beiträge* II S. 120

sind, abgesehen von ganz vagen Vermutungen ägyptischen Ursprungs, zwei Herleitungen versucht. DILLMANN (zu Exod. 28, 6) dachte an eine in פָּדָן פְּדָן „Joch“ enthaltene Wurzel פָּדָד (binden?). Dagegen hat DE LAGARDE (*Übersicht über die im Aram., Arab. u. Hebr. übl. Bildung d. Nomina* S. 178) das arab. وَفَاد von وَفَد verglichen, d. i. sich als Gesandter, Unterhändler od. dergl. nahen. פָּדָד , etwa abgekürzt für $\text{הַשָּׁב הַנְּפֹדֵד}$ wäre demnach das Gewand der Nahung. *Mitteilungen* IV S. 17 hat jener seine Ansicht noch speziell durch das syr. وَفَاد gestützt, das eine selbständige Bildung sei, auch noch auf den وَأَفِد Vāqidi 390 (ed. WELLHAUSEN) hingewiesen, den Anwalt, welcher kommt, um die Freilassung zu erwirken.

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Etymologie überraschend stimmt zu dem, was wir als Wesen des Ephod in Altisrael gefunden haben: das Kleidungsstück, welches sich der anlegen muß, der sich im Dienste des Volkes oder eines einzelnen der Gottheit nahen will. Aber auch die DILLMANN'sche Herleitung würde unserer Deutung auf ein umgebundenes Lendentuch nur günstig sein. Dagegen fehlt jede Möglichkeit, auf etymologischem Wege die Gottesbildhypothese zu stützen.

V. Zusammenfassende Skizze der Entwicklung des Ephod.

Das Ephod ist der Lendenschurz, in dem der Priester sich Gott naht. Wie ein solcher nach israelitischer Auffassung (vgl. Gen. 3, 7) die Tracht der ersten Menschen und nachweisbar die älteste Kleidung der Ägypter und Araber war (vgl. auch noch die ägyptische Darstellung einwandernder Beduinen bei PERROT I S. 154), so erhielt er sich bei der fortschreitenden Kultur in allen diesen Völkern als die heilige Tracht¹. Die alte Zeit galt als die heilige Zeit, die Zeit des lebendigsten Verkehrs mit Gott und wahrer Frömmigkeit.

Aber auch der Schurz machte seine Geschichte durch, wie in Ägypten, so auch in Israel. Den Toten erwies man die Ehren im Schurze aus Sacktuch, Gottesmänner umgürteten sich mit einem einfachen ledernen Schurze, und wieder anders gestaltete sich die

¹ Hier bestätigt sich der Satz von SMITH a. a. O. S. 117: „Das in späterer Zeit von den Priestern beobachtete Ritual ist nur eine Fortbildung dessen, was ursprünglich von allen Verehrern beobachtet wurde“. Vgl. auch seine Ausführungen über den kultischen Gebrauch von Fellen S. 334f. und die Benutzung steinerner Messer bei der Beschneidung

Entwicklung des Schurzes, in dem man dem Volksgotte in den Heiligtümern nahte. Das Wichtigste, was man dort einholen wollte, waren seine Entscheidungen und Orakel, und hierbei, wo man ihm fragend von Angesicht zu Angesicht gegenübertrat, mußte der Schurz seiner besonders würdig, ein Abglanz seiner Herrlichkeit, mußte von Gold, Silber oder auch von Purpurstoff sein. Sobald man anfang, seinen Willen durch das Losorakel einzuholen, wurde der Behälter der Lose ein untrennbarer Begleiter dieses Ephod, wurde durch Gurten aus demselben edlen Stoffe mit ihm verbunden. Dies Ephod wurde deponiert an heiliger Stätte, war ein Tabu und durfte nur auf heiligen Pfaden vom Priester mitgeführt werden, war übrigens wohl nur an Hauptheiligtümern vorhanden, nachweisbar in Ophra, Dan und Nob. Im Unterschiede davon trug der Priester sonst im Heiligtume den einfachen, leinenen Lendenschurz. Diese Tracht, bei der der Oberkörper unbekleidet war, hielt sich aber nicht (wie z. B. bei den Ägyptern), schon allein die klimatischen Verhältnisse Palästina's machten das auf die Dauer unmöglich, auch der Priester legte — wann, wissen wir nicht — den Me'il an, wahrscheinlich unter dem Schurze.

Allmählich begann eine Reaktion gegen die alte Art der Orakel-einholung bei den Priestern wie gegen die mittels der Teraphim. Dieselbe ging jedenfalls in erster Linie von dem neu auftretenden Nebiismus aus (1 Sam. 28, 6 beides neben einander). Während in Saul's und David's Tagen die Gottesbefragung mittels des Ephod gang und gäbe ist, ist schon auffallend, daß von Samuel nie etwas Derartiges erzählt wird. Berichtet wird uns von einem auf diese Weise eingeholten Orakel nach David's Tod überhaupt nichts mehr. Und bald macht sich eine Strömung bemerkbar, die diese ganze Art der Erkundung des göttlichen Willens als abgöttisch, als heidnisch bezeichnet. Der Prophet Hosea eröffnet, soweit unsere Quellen ersehen lassen, die Polemik, vgl. 4, 12, auch 3, 4; die Notizen Jud. 8, 27b; 1 Sam. 15, 23 (lies וְיָדָע statt וְיָדָע) zeugen von derselben Beurteilung. Sie hat gesiegt, und Deut. 18, 10 wird dies מִסֵּד , das z. B. in Jesaja's Zeit noch offiziell dürfte ausgeübt worden sein, 3, 2 vgl. Micha 3, 6f., direkt als heidnisch verboten: rein geistig soll die göttliche Offenbarung sein und nur durch den מַרְאֵה בְּרוּךְ ergehn. In Winkeln des Landes hat sie sich nach Art von Ez. 13, 18ff. natürlich weiter gehalten, vgl. Jer. 27, 9; 29, 8; Sach. 10, 2. Aber die aus Babylon heimkehrenden Juden haben

keinen Priester mehr, der Urim und Tummim zu handhaben wüßte, vgl. Esra 2, 63.

Aber auch hier ist es gegangen wie auf manchem anderen Gebiete. Der Inhalt, der Geist, der Zweck wurde ein anderer, aber die Jahrhunderte alte Form konnte nicht verschwinden. Das, was einst praktischen, gottesdienstlichen Zwecken diente, erhielt sich als Insigne. Gerade je mehr man sich bemühte, sich auf die alte Zeit zu berufen, um so mehr fühlte man sich gedrungen, an alte Formen anzuknüpfen. So blieb auch das Ephod. Ja, dasselbe wurde immer prächtiger dekorativ ausgestaltet. Statt der vielen Ephode, die einst in den verschiedenen Heiligtümern des Landes deponiert waren, hatte man ja jetzt nur das eine, das dem jerusalemischen Hohenpriester als das Heiligste an seiner ganzen Tracht reserviert wurde¹. Die Orakeltasche, jetzt lediglich ein Symbol für die diesem zuströmende göttliche Weisheit, wurde mit den 12 Edelsteinen besetzt, die zwei Schohamsteine wurden auf den Schulterstücken befestigt, beides der Pracht und der Repräsentanz zugleich dienend. Wann sich das im einzelnen vollzog, das hängt von der Beantwortung anderer Fragen ab. Daß die Darstellung von Exod. 28, wie sie uns jetzt vorliegt, erst nach-exilischen Ursprungs ist, dürfte gewiß sein. Aber die Entwicklung ist natürlich eine allmähliche gewesen; der Salomonische Tempelbau, die Einführung des Deuteronomiums und die Bestallung des ersten Hohenpriesters unter den aus dem Exile Heimgekehrten werden Stadien in derselben bedeuten, deren Wirkung auf die Priestertracht im einzelnen aber kaum je genauer wird fixiert werden können.

¹ Nachträglich ersehe ich aus einer Notiz bei JAKOB, *Der Pentateuch, exegetisch-kritische Forschungen*, S. 213f., daß auch bereits Raschi und Raschbam in dem Ephod von Ex. 28 einen von den Hüften abwärts laufenden Schurz sahen








צבא השמים

Von

G. Westphal.

it dem Ausdruck **צבא השמים** verbinden sich im Alten Testament eine Reihe von unter sich verschiedenen Vorstellungen. Am häufigsten findet sich die Bezeichnung „Himmelsheer“ für Sterne, hauptsächlich an den Stellen, wo der Kultus des Himmelsheeres, d. h. der Gestirndienst, als etwas mit der reinen Jahwereligion Unvereinbares verworfen oder verboten wird, so Dtn. 4, 19. 17, 3. 2 Kö. 17, 16. 21, 3-5 (= 2 Chr. 33, 3. 5). 2 Kö. 23, 4 f. Zeph. 1, 5. Jer. 8, 2. 19, 13. An anderen Stellen bezeichnet **צבא השמים** die Gesamtheit der Sterne, ohne daß sie als Verehrungsobjekte in Betracht kämen, so Jes. 40, 26, wo die Sterne bildlich mit einem Heere verglichen werden, das Jahwe täglich mustert, ähnlich 45, 12 und Ps. 33, 6. Jer. 33, 22 wird die Zahl der Nachkommen David's mit der Größe des Heeres des Himmels verglichen. Sterne bedeutet wohl auch das **צבאם** Jes. 34, 4, wogegen das **צבא השמים** in v. 4a von BICKELL, DUHM, CHEYNE, MARTI wohl mit Grund für eine Glosse zu **צבאם** gehalten wird, eingefügt, um die unterschiedliche Bedeutung von **צבא** an dieser Stelle von derjenigen in v. 2 zu markieren.

An belebte Wesen dagegen denken Neh. 9, 6, wo **צ' הש'** in Parallele gesetzt ist zu **אשר עליה** und **ארץ וכל אשר בהם**; allen hat Jahwe das Leben gegeben und das Heer des Himmels betet ihn an. Auch das Jes. 24, 21 angekündigte Gericht über **צבא המרום במרום** setzt lebende Wesen voraus. 1 Kö. 22, 19 besteht das Himmelsheer aus einer Anzahl von **רוחות** 21, die Jahwe's Hofstaat bei den Beratungen über

die Geschicke der Menschen bilden. Auch in Gen. 2, 1 scheint es sich wegen des Zusatzes וְאֵרֶץ um den irdischen Wesen entsprechende himmlische Wesen zu handeln, deren Schöpfung in Gen. 1 nicht mit-erzählt ist. Noch ganz andere Vorstellungen scheint Dan. 8, 10—13 mit dem צְבָא הַשָּׁמַיִם zu verbinden, die aber für uns nicht ganz durchsichtig sind. Unter dem צ' הַש' v. 10 versteht BEHRMANN in seinem Kommentar zu Dan. nur eine „hyperbolistische Ausdrucksweise für den Hochmut des Antiochus“. MARTI dagegen denkt an die Helenisierungsversuche des Antiochus Epiphanes, insofern der Versuch auch auf die Heiden zutraf, da man ja die Sterne als den Heiden zur Anbetung zugewiesen betrachtete (nach Dtn. 4, 19). Aber die Vorstellungen des Verfassers des Buches Daniel scheinen doch konkreter gewesen zu sein, da dieses Heer auch einen Anführer hat (v. 11). Vollends dunkel ist in v. 13 das צְבָא in Parallele mit קָרַשׁ, so daß SMEND צְבֵי lesen will (ZAW 1884, S. 201). Nach Ps. 103, 20f., wo כָּל צְבָאוֹ in Parallele steht mit מַלְאכָיו, neben גְּבוּרֵי כַח, עֵשׂ דְּבָרוֹ und מִשְׁרָתָיו עֵשׂ רִצּוֹנוֹ, hat das Himmelsheer die Befugnis, Gott zu preisen; ähnlich Ps. 148, 1 ff., wo ebenfalls כָּל מַלְאכָיו und כָּל צְבָאוֹ in Parallele Jahwe loben, in v. 3 werden dann die Sterne noch außerdem zum Lobpreise aufgefordert.

In dieselbe Vorstellungswelt wie das צ' הַש' gehört ursprünglich wohl auch das צְבָא יְהוָה, dessen Anführer uns Jos. 5, 14 f. begegnet. Ex. 7, 4. 12, 17. 41 und Judith 16, 13 (14) wird das israelitische Heer in der Wüste, Joel 2, 11 werden die Heuschrecken, Sap. 12, 8 (nach Ex. 23, 28, Jos. 24, 12) die Hornissen Jahwe's Heer genannt.

Der Eindruck, den wir aus dieser Mannigfaltigkeit der Vorstellungen gewinnen, ist der einer gewissen Unsicherheit über die Bedeutung des Begriffes צְבָא הַשָּׁמַיִם und צְבָא יְהוָה. Es erweckt den Anschein, als wäre der Ausdruck die gegebene Größe, die Form, die jeder nach seiner Art mit einem Inhalte anfüllte, da die ursprüngliche Bedeutung abhanden gekommen war.

In allen semitischen Sprachen, in denen die Wurzel צְבָא sich findet, hängt ihre Bedeutung irgendwie mit: „Krieg führen“ zusammen. Das Äthiopische, das in seiner afrikanischen Isoliertheit in manchen Punkten das Gemeinsemitische am reinsten bewahrt hat, dürfte mit seinem א-ח-א „Krieg führen“ die allgemeine Bedeutung dieser Wurzel bewahrt haben; im Arabischen bedeutet صَبَّ etwas spezieller: „Die Truppen auf den Kampfplatz führen“; im Sabäischen findet sich צְבָא als „Krieg, Kriegszug“, und auch das assyrische *sabu*

„Krieger; Mann“ hängt zweifellos mit unserer Wurzel zusammen. Im Hebräischen erscheint צבא am häufigsten in der Bedeutung „Heer, Kriegsheer“, seltener als „Kriegsdienst“ oder „Kriegszug“, wie Dtn. 24, 5. Jos. 22, 12. 33. 1 Sa. 28, 1 u. a. Metonymistisch wird צבא auch gebraucht für Mühsal, Not Jes. 40, 2. Dan. 10, 1; in Hi. 7, 1. 10, 17. 14, 14 begegnet uns das Wort als pessimistischer Ausdruck für das ganze irdische Leben. Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß צבא in der Terminologie der nachexilischen Gemeinde soviel bedeutet wie „Tempeldienst“, besonders in צבא צבא Nu. 4, 23. 8, 24 u. a., oder צבא לזבא Nu. 4, 39. 43 u. a. In ganz abgeblaßter Bedeutung ist Ps. 68, 12: המבשרות צבא רב gleich „Menge, Schar“.

Für das hebräische Sprachgefühl war also wohl die Bedeutung „Kriegsheer“ die nächstliegende. Die zuletzt angeführte Bedeutung „Menge, Schar“, die an sich vielleicht für die Bezeichnung der Gestirne als „Himmelsheer“ am besten passen würde, kommt deshalb nicht in Betracht, weil der so stereotype und altertümliche Ausdruck צבא השמים sich schwerlich an eine so abgeleitete und von der ursprünglichen fernliegende Bedeutung anlehnen konnte.

Für Sterne paßt der Ausdruck צבא, sei es, daß er als „Kriegsheer“ oder als „Feldzug“ zu fassen ist, an sich nicht. Auch wenn man die in der Antike geläufige Vorstellung, die in den Sternen belebte Wesen sieht, für ursprünglich ansähe, so müßten doch noch mythologische Vorstellungen hinzukommen, die in den Sternen gerade Krieger sähen. Von derartigen Astralmythologien erfahren wir nun aber innerhalb der rein hebräischen Vorstellungswelt nichts. Die Verehrung der Gestirne ist in Israel erst durch babylonische Einflüsse, und zwar, soweit sich erkennen läßt, erst seit der direkten Berührung mit der assyrischen Weltmacht im Kriege, eingedrungen. Die Tradition, die die Einführung des Gestirndienstes in Juda unter Manasse ansetzt (2 Kö. 21, 3—5), wird richtig sein. Manasse war Vasall der Assyrer und suchte durch engen Anschluß an die assyrische Kultur seine Position zu festigen. Die an sich nicht unmögliche Annahme, daß schon Ahas diesen Kult importiert habe, läßt sich aus 2 Kö. 23, 12 nicht erhärten; hier erfahren wir nur, daß ein auf dem Dache des Tempels befindlicher Söller עלית אהו hieß, von einem Altarbau erfahren wir nichts. עלית אהו ist wahrscheinlich an dieser Stelle ein gelehrter Zusatz von jemandem, der wußte, daß der Söller des Ahas auch für die Zwecke des Gestirndienstes verwendet wurde. Auch die Bewohner

des Nordreiches werden schwerlich früher den Sterndienst eingeführt haben; auf die deuteronomistische Notiz 2 Kö. 17, 16 ist nichts zu geben, umso mehr dagegen auf das Schweigen der alten Propheten, besonders des Hosea. Die Erwähnung der assyrischen Götter Sakkut und Kewan bei Amos (5, 26, nach שִׁקוּץ als סִכּוּת und כִּיּוּן punktiert) steht in vorexilischer Zeit ganz vereinzelt da und fällt so sehr aus der Art der Strafpredigten des Amos heraus, der nie den Kultus an sich bekämpft, sondern nur das einseitige Gewichtlegen auf den Kultus ohne Erfüllung der sittlichen Pflichten gegen Gott, daß die Echtheit des Verses starken Bedenken unterliegt; schon die ziemlich ungeschickte Anknüpfung des וּנְשֵׂאתָם nach הַנְּשֵׂאתָם spricht für Einschaltung (so auch WLH., CHEYNE, LÖHR, NOW., MEINHOLD und MARTI). Şefanja, der unter Josia, vor der Reform, schrieb, ist der erste Prophet, der den Gestirndienst bekämpft (1, 5), und von da an findet sich die Bezeichnung הַשָּׁמַיִם häufig für Sterne. Schwerlich nun würde man die Sterne mit dem Ausdruck „Himmelsheer“ bezeichnet haben, wenn dieser Begriff nicht schon existiert hätte, zumal die Sterngottheiten als Krieger in späterer Zeit nicht in Betracht kommen. Wir können also daraus schließen, daß der Ausdruck צְבָא הַשָּׁמַיִם älter ist als Manasse, daß er geläufig war, ohne daß man seine eigentliche Bedeutung noch kannte. Wir müssen annehmen, daß eine andere Mythologie diesen Ausdruck geprägt hat.

„Daß von Mythologie im alten Israel so gut wie nichts bestand“ (STADE, *Gesch. des V. Isr.* I, S. 630), dieser Satz wird doch m. E. etwas zu modifizieren sein. Es finden sich innerhalb der alttestamentlichen Schriften eine Anzahl von Spuren, die auf eine ziemlich ausgedehnte Mythologie hinweisen, die sich besonders mit dem Inhalte des Himmels beschäftigt hat. Wir haben hier Gedanken und Vorstellungen, die weit mehr im Zentrum des religiösen Glaubens stehen als die mehr wissenschaftlichen Interessen dienenden Kosmogonien. Diese Mythen haben das Characteristicum an sich, daß sie für uns meist ebenso rätselhaft sind, wie sie bei den Zeitgenossen als bekannt vorausgesetzt werden, daß sie sich mit der offiziellen Jahwereligion meist nur schwer vereinbaren lassen, aber doch andererseits die Terminologie des Jahwismus beeinflußt haben durch einzelne Ausdrücke, die sich wie aufgefropfte Reiser ohne einen natürlichen Zusammenhang ausnehmen. Ich denke dabei an Vorstellungen, wie die feurigen Rosse und Wagen, die Elias zum Himmel bringen, an den Thron Jahwe's im Himmel, die

Serafim, die Gottessöhne, und u. a. auch das Heer des Himmels. Wir haben hier Spuren einer Märchenwelt, die neben der Jahwereligion herging, die sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzte, in die jeder hineingeboren wurde, und die das Denken und Vorstellen bereits längst beherrschte, als man die offizielle Religion kennen lernte. Wir sehen, daß sich selbst ein Jesaia oder der Dichter des Hiob z. T. in dem Bannkreise dieser Mythologie befinden. Sie ist offenbar nie schriftlich fixiert worden und kommt nur ganz sporadisch an die Oberfläche, wo sie stets als ganz bekannte Größe behandelt wird, während sie für uns, die wir nur den schriftlichen Niederschlag des Denkens der Hebräer kennen, fast völlig dunkel ist.

Einen Einblick in derartige populär-mythologische Vorstellungen gewährt uns z. B. 1 Kö. 22, 19 ff.: Mika ben Jimla sieht Jahwe auf seinem Throne sitzen, das ganze „Himmelsheer“ steht zu seiner Rechten und Linken, und man berät über das Schicksal des Ahab. Was uns bei dieser Erzählung in erster Linie auffällt, ist, daß Mika hier in Umrissen ein Bild zeichnet, das nach unserer Kenntnis der hebräischen Religion als ein ganz außerordentliches und eigenartiges erscheint, während der ganze Tenor der Erzählung nicht den Eindruck erweckt, als wäre ein derartiger Einblick in die himmlische Ratsversammlung Gottes etwas so ganz Neues, Ungewöhnliches.

Eine ähnliche Rolle wie hier das צבא השמים spielen in Hi. 1, 6 ff. die בני אלהים, die zusammen mit dem hier vermutlich zum ersten Male auftauchenden Satan den Hofstaat Jahwe's bilden. Auch die Serafim Jes. 6 sind zum Vergleiche heranzuziehen. Wir werden an diesen drei Stellen in eine Gedankenwelt versetzt, die sich Jahwe auf einem hohen Throne im Himmel sitzend vorstellt, zu beiden Seiten des Thrones stehen die Engelscharen, die mit Jahwe das Tun und Treiben der Menschen beobachten, ihr Schicksal beraten oder auch Jahwe Loblieder singen. Wenn wir nun von der naheliegenden Annahme ausgehen, daß wir hier eine Übertragung irdischer Zustände in den Himmel haben (cf. z. B. 1 Sa. 22, 6), so erklärt sich die Entstehung dieser Darstellung vom beratenden Hofstaate Jahwe's am natürlichsten aus der ersten Königszeit. Die Annahme, daß der Abschnitt 1 Kö. 22, 19 ff. Eintragung aus einer späteren Zeit sei, die bereits einen ausgebildeten Engelmythos besaß (so STADE in ZAW 1895, S. 163 und SCHWALLY ebenda 1892, S. 159—161), halte ich nicht für wahrscheinlich; die Engel begegnen uns in ähnlicher Weise schon Gen. 28, 12 (aus E),

und die Tätigkeit der 400 Propheten, sowie die Art und Weise, wie Jahwe hier zum Förderer der Lüge gemacht wird, muten doch recht altertümlich an. Wenn aber die den Thron Jahwe's umgebenden Engelscharen in dem einen Falle **צבא השמים**, in dem andern **בני אלהים** und in dem dritten **שרפים** genannt werden, so ist daraus zu entnehmen, daß die Namen älter sind als der Begriff, den sie ausdrücken, oder m. a. W., daß die Namen ursprünglich etwas anderes bedeuten als an den angeführten Stellen.

Die mythologische Art der **בני אלהים** ist durch Gen. 6, 1 ff. genugsam bekannt. In Hi. 38, 7 werden sie mit den **כוכבי בקר** in Parallele gestellt, unter deren Jubelgeschrei Jahwe die Welt geschaffen hat. Über die ursprüngliche Bedeutung der Serafim s. HANS DUHM: *Die bösen Geister im alten Testament*. 1904, S. 4—8. Daß nun auch das „Himmelsheer“ in 1 Kö. 22 bereits eine Entwicklung hinter sich hat, ehe es zum beratenden Hofstaat Jahwe's wurde, beweist sein Name.

Die nächstliegende Bedeutung für **צבא השמים** wäre ein mythologisches himmlisches Heer, das wie ein irdisches Kriege führt und Schlachten kämpft. Von einem solchen haben wir nun auch einige dunkle Spuren. Als Elisa die feurigen Wagen und Rosse sieht, mit denen Elia zum Himmel fährt, ruft er aus: „Mein Vater, mein Vater, Israel's Wagen und Reiter“, er ruft es plötzlich unter dem Eindruck des Geschauten, wie Kinder, die etwas Absonderliches und Unerwartetes sehen. Nur so sind die Worte zu verstehen. Die spätere Deutung der Israeliten auf Elia als ihre Hilfe, die so mächtig und erfolgreich ist, wie Israel's Reiter und Kriegswagen (2 Kö. 13, 14), ist gekünstelt und dem Bilde Elia's in 1 Kö. 19, 15 ff. völlig widersprechend (SMEND, *Alt. Relgesch.* S. 179, Anm. 2). Diese feurigen Wagen und Rosse begegnen uns nur hier, und doch sind sie gewiß keine ad hoc erfundenen Größen, sondern gehören zu einer umfassenden Mythologie. Bei ihrem Anblick kommt Elisa das himmlische Heer, das Jahwe's Kriege mitkämpft und zu dessen Ausrüstung die feurigen Wagen und Rosse gehören, in's Gedächtnis; daher der plötzliche Ausruf. Diese in den Himmel fliegenden Wagen und Kriegsgrosse gehören nun zweifellos zu dem Inventar des himmlischen Kriegsheeres, auf dessen Existenz in der Mythologie wir auf Grund des Namens **צבא השמים** schließen, auch wenn Elia sie hier Israel's Wagen und Rosse nennt.

Noch deutlicher blicken auf das himmlische Heer die beiden Fragmente Jos. 5, 13—15 und Gen. 32, 2f. In Jos. 5 ist von einem Anführer des Heeres Jahwe's die Rede, der Josua entgegentritt. Daß wir es mit einem überirdischen Wesen zu tun haben, ist zweifellos, denn der Anführer des irdischen Heeres Jahwe's ist ja Josua selbst, auch läßt die sich auf die ganze Stätte ergießende Heiligkeit (v. 15) die himmlische Natur dieses Anführers erkennen. In Gen. 32, 2 besteht das Heerlager Gottes aus den מלאכי האלהים. Hier ist der Ausdruck צבא wirklich am Platze, und da es sich um ein überirdisches Heer handelt, so werden wir schließen dürfen, daß diese beiden Bruchstücke ebenso wie die feurigen Rosse und Wagen des Elisa derjenigen mythologischen Vorstellungswelt entstammen, die den Ausdruck צבא השמים geschaffen hat. Zu beachten ist, daß der Ausdruck צבא יהוה für das irdische israelitische Heer erst in ganz späten Stellen vorkommt, nämlich in Ex. 7, 4. 12, 17 und 41, die sämtlich zu P gehören, und Judith 16, 13 (14). Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß sich die israelitischen Krieger nicht auch schon in alter Zeit als Streiter Jahwe's angesehen hätten, sondern nur, daß die Kombination des Begriffes צבא יהוה, der den Gottesnamen צבאות geprägt hat und nur eine Modifikation des geläufigeren צבא השמים ist, mit den irdischen Scharen Israel's jüngerem Datums ist. Es ist wohl zu beachten, daß in 1 Sa. 17, 26 מערכות אלהים gesagt ist, daß sich hier also die sonst übliche Terminologie nicht findet; auch scheint mir v. 45 nicht eine Erklärung des צבאות יהוה durch אלהי מערכות ישראל beabsichtigt zu sein, sondern vielmehr ein Bekenntnis: Der Gott der Schlachtreihen Israel's ist Jahwe Šebaöt, der alte bekannte Kriegsgott, und der Ausdruck steht auf derselben Linie, wie das Bekenntnis מערכות אלהים חיים v. 26. Es ließe sich nicht begreifen, wie aus einer so naheliegenden Vorstellung, daß צבא יהוה das israelitische Heer sei, später die Bedeutung von צבא י"י (Ps. 103, 20f., 148, 1 ff.) für Sterne entstanden wäre, der umgekehrte Fall aber läßt sich leicht begreifen.

Der Fürst des Heeres Jahwe's mit dem gezückten Schwerte ist also zweifellos der Fürst des himmlischen Heeres Jahwe's. Auch der Engel Jahwe's mit dem gezückten Schwerte in der alten Bileamerzählung (Nu. 22, 31) wird für einen Krieger dieses Heeres gehalten werden dürfen. Die heutige literarische Gestalt des kurzen Abschnittes Jos. 5, 13—15 ist nun aber schwerlich die ursprüngliche, die eigentliche Pointe, die erzählte, warum der Fürst des Heeres Jahwe's

Josua entgegentritt, ist ausgefallen. Der Grund, Josua auf die Heiligkeit des Ortes aufmerksam zu machen, genügt nicht; auch Ex. 3, 5 ist dies nur die Einleitung zu einer weit wichtigeren Mitteilung. Möglicherweise ist dieser Grund (15b) überhaupt nur aus Ex. hier eingefügt, um einen anderen Inhalt zu verdrängen, denn auf eine Wohnung Jahwe's deutet an dieser Stelle nichts. Auch das **בִּירֵחוֹ** muß einen Zweck haben, der in dem jetzigen Zusammenhange der Stelle nicht mehr erkennbar ist; ein Jahweheiligtum ist in alter Zeit in Jericho nicht nachweisbar (cf. GALL, *Altisr. Kultstätten*, Beihefte zur ZAW, 3, S. 82 f.). Das **עַתָּה בֵּאתִי** v. 14 ist zum mindesten überflüssig, überhaupt sehr merkwürdig und verrät deutlich, daß hier etwas weggeschnitten ist. Es ist schade, daß uns die hier gebotene Gelegenheit, etwas Näheres über das himmlische Heer zu erfahren, durch die Ängstlichkeit der Redaktoren genommen ist. GUNKEL erinnert an das in der deutschen Märchenwelt vorhandene „wilde Heer“.

Dieses Heer könnte auch der Rahmen des s. g. Segens Mose's (Dtn. 33, 2—5. 26—29) im Auge haben: Jahwe kommt mit seinen Heiligen herangeflogen, um für die Seinen zu kämpfen, er fährt am Himmel daher und in seiner Hoheit auf den Wolken. Fassen wir **בִּידֵי קִדְשׁוֹ** als: Seine zum heiligen Kriege (Jes. 13, 3) aufgebotenen Kämpfer sind an seiner Seite, so würden wir **קִדְשׁוֹ** auf die himmlischen Heerscharen beziehen können; übersetzen wir aber **בִּידוֹ**: „in seiner Hand“, dann wäre wohl an das irdische Heer zu denken, was zu 3a (l. **עָמוֹ**) besser passen würde. Die **רֶבְבוֹת קִדְשׁ**, aus deren Bereiche Jahwe kommt, könnte die zurückgebliebene Heeresmacht bedeuten, aber die Worte sind sehr anfechtbar, wegen der Parallelen **סִינֵי**, **שַׁעִיר** und **הַר פֶּאֶרֶן** ist anzunehmen, daß auch die **רֶבְבוֹת קִדְשׁ** aus irgend einem Ortsnamen, wie etwa **קִרְבַּת** und **קִדְשׁ**, entstanden sind (WLH.). Die jetzige Textgestalt der betreffenden Verse verbietet es, ernstliche Schlüsse auf den Inhalt zu ziehen.

Diese mehr oder weniger dunklen Spuren, die der Tendenz der späteren Bearbeiter der alttestamentlichen Schriften, alles Anstößige und mit der jeweilig herrschenden Form des Jahwismus Unvereinbare auszumerzen, glücklich entgangen sind — obgleich auch sie sich oft gegen ihren Willen verraten, z. B. 1 Chr. 12, 22 das **מַחֲנֵה אֱלֹהִים** — lehren uns, daß man sich in Israel von einem Heere erzählte, das oben am Himmel die Schlachten mitkämpfte, die Israel auf Erden ausfocht. Diese mythologische Vorstellung muß sehr alt sein, denn

wir sahen, daß sich in der Zeit, da der Kern von 1 Kö. 22, 19 ff. entstand, nämlich etwa in der ersten Königszeit, der Übergang vom himmlischen Kriegsheer (so noch in den Elisageschichten) zum himmlischen Hofstaat des Königs Jahwe allmählich vollzog. Die gegebene Periode, in der die Vorstellung vom himmlischen Heere Jahwe's im Volke lebendig war, ist die Zeit der Eroberungskämpfe Israel's mit den Ureinwohnern des Landes Kanaan, die Zeit, in der Jahwe besonders als Kriegsgott verehrt wurde, in der die Lade Jahwe's, das alte „kriegerische Heiligtum“ der Israeliten, mit auf den Kampfplatz geführt wurde. Es ist gewiß kein Zufall, daß der Gottesname Jahwe Šebaöt, der doch zweifellos seine Entstehung der Vorstellung vom צבא השמים oder צבא יהוה verdankt, zu gleicher Zeit und in enger Verbindung mit diesem Kriegsheiligtume auftaucht (vgl. KAUTZSCH in *ZAW* 1886, S. 17—22 und SEYRING ebenda 1891, S. 114—125). Die Annahme WELLHAUSEN's u. a. (s. SMEND, *Alt. Relgesch.* S. 203 f.), daß dieser Gottesname erst von Amos gebildet sei, der damit Jahwe als den Gott der kosmischen Mächte bezeichnen wolle, und daß sein Vorkommen in Sam. und Kö. auf späterer Eintragung beruhe, halte ich nicht für wahrscheinlich, denn ein einzelner Mann wie Amos bildet schwerlich einen Gottesnamen, solche entstehen vielmehr aus dem Volke selbst. Auch die Bedeutung „kosmische Mächte“ für צבאות wird z. Z. des Amos schwerlich jemand verstanden haben (s. dazu auch LÖHR, *Untersuchungen zum Buch Amos*, Beihefte zur *ZAW*, 4, S. 61).

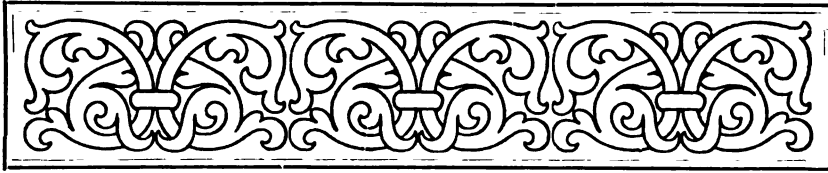
Der enge Zusammenhang des Begriffes צבא השמים mit der Vorstellung von יהוה צבאות als dem Kriegsgotte Israel's macht es nun wahrscheinlich, daß die Vorstellung vom Heere des Himmels aus genuin hebräischem Boden erwachsen ist. Die kananäischen Baale kommen wesentlich als Götter der Fruchtbarkeit des Bodens, als die Spender von „Korn, Öl und Most“ in Betracht, aber die Siege über die Völker verdankte man nur Jahwe. Auch von einer Beeinflussung durch die babylonisch-assyrische Kulturwelt kann für die Israeliten, die eben erst aus der Wüste in das Kulturland eingedrungen sind, noch nicht ernstlich die Rede sein.

Möglicherweise ist das himmlische Heer aus ursprünglich meteorologischen Mächten hervorgegangen. Einen Fingerzeig für diese Entwicklung bietet uns Ri. 5, 20, wo es heißt, daß die Sterne von ihren Bahnen am Himmel aus gegen Sisera kämpfen. Da es sich in der Deboraschlacht um ein Gewitter handelt, das durch seine gewaltigen

Regenmassen den Bach Kison so anschwellen ließ, daß die Truppen des Sisera in seinen Fluten umkamen, so haben wir uns hier die Sterne als die Hilfstruppen des Gewittergottes Jahwe, also als meteorologische Mächte, vorzustellen. Vermutlich hielt die alte Zeit die Sterne für die Aufbewahrungsorte der Blitze; als Wettermacher kommen die Gestirne auch in den altarabischen Religionen vor (WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*², S. 54, Anm. 2). Auch diese Vorstellung klingt in der späteren Poesie der Hebräer noch nach, wenn z. B. Jes. 28, 2 das assyrische Heer mit rein meteorologischen Ausdrücken geschildert wird. In archaisch-poetischen Wendungen wird Jahwe noch in spätester Zeit als der vom Sinai oder vom Himmel kommende Gewittergott geschildert (Ps. 68, 8 f. Hab. 3, 3 u. a.), und ebenso haben sich auch die Wolken, Winde und Blitze als Jahwe's Diener und Boten in der späteren Poesie erhalten (Ps. 104, 4).

Mit dieser Ri. 5, 20 zugrundeliegenden Vorstellung befinden wir uns noch nicht im Bereiche der Mythologie, vielmehr gehören die Sterne hier noch neben Regen und Wind zu den natürlichen Bundesgenossen Jahwe's als des Gewittergottes vom Sinai. Später, als dann Jahwe seiner ursprünglichen Naturbedingtheit enthoben wurde, als man in ihm den Kriegsgott verehrte, wurden auch jene mit Jahwe verbündeten Naturkräfte zu überirdischen, aber menschenähnlichen Wesen, zu himmlischen Kriegeren, die in ihrer Gesamtheit das צבא השמים oder das צבא יהוה bildeten. Dieser zweifellos in der Periode der Eroberungen entstandene Ausdruck wurde dann den jeweiligen Vorstellungen von der Aufgabe und Tätigkeit der „himmlischen Heerscharen“ angepaßt, so hat das צהש in 1 Kö. 22, 19 ff. eine beratende Tätigkeit, späterhin erhielt es die Aufgabe beständigen Lobpreises Jahwe's, so Ps. 148, 2. 103, 20 f. Als dann unter Manasse der babylonisch-assyrische Gestirndienst in Juda und Jerusalem eindrang, fand man den alten, an sich ziemlich gegenstandslos gewordenen, Ausdruck für geeignet zur Bezeichnung dieses neuen Kultobjektes.





Esmun-Asklepios.

Von

Wolf Wilhelm Grafen Baudissin.



er Gott Esmun, dessen Name sich zuerst im siebenten vorchristlichen Jahrhundert für Phönizien keilschriftlich nachweisen läßt, dessen Kultus im phönizischen Mutterland und in den Kolonien weit verbreitet war, wird erstmals in einer sardischen Trilinguis, die dem Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts anzugehören scheint, mit dem römischen „Aescolapius“ und dem griechischen Asklepios gleichgesetzt. Aus der Art, wie hier die Identität angenommen wird, ist zu schließen, daß sie schon seit lange als feststehend angesehen wurde. Der Name Asklepios für den Esmun ist von da ab deutlicher und vielfacher bezeugt als die Benennung irgendeiner andern phönizischen Gottheit nach einer griechischen.

Worauf die Gleichsetzung der beiden Götter beruht, ist nicht überliefert. Der unverständliche oder doch mehrdeutige Name des Esmun gibt uns von seinem Wesen keine Kunde. Aussagen über die besondere Natur dieses Gottes besitzen wir nicht vor der Erörterung eines Sidoniers bei Pausanias über den „Asklepios“ der Phönizier, eine direkte Aussage über „Esmun“ nicht vor dem sechsten nachchristlichen Jahrhundert, wo Damascius ausführlich dessen Mythos erzählt. Diese späten Zeugnisse sind für sich allein nicht zu verwerten. Zwei oder drei Aussagen aus früherer Zeit verweisen allerdings auf Esmun als Heilgott oder doch als einen Gott, von dem gelegentlich eine heilende Tätigkeit ausgehend gedacht wurde, können aber darauf

beruhen, daß man ihn so ansah, weil man ihn mit Asklepios identifiziert hatte. Diese Identifizierung könnte möglicherweise eine andere Veranlassung haben als die Bedeutung eines Heilgottes.

Die folgenden Zeilen wollen versuchen, in nur skizzierender Darstellung, wie es an dieser Stelle allein möglich ist, Zusammenhänge zu zeichnen, durch die wir auf indirektem Wege zur Ermittlung der Vorstellung von Esmun und der Veranlassung seiner Identifizierung mit Asklepios gelangen könnten¹. Mit den so gewonnenen Ergebnissen wird die Aussage des Damascius zu vergleichen und auf ihre Übereinstimmung hin zu prüfen sein.

I.

In allen Religionen wird der Gottheit gelegentlich als ein Geschenk ihrer Gnade die Heilung von Kranken und die Erhaltung der Gesundheit zugeschrieben. Aber nicht bei allen Völkern des Altertums läßt sich die Vorstellung von Göttern erkennen, deren spezielle Aufgabe Heilung und Erhaltung der Gesundheit ist.

Bei den Ägyptern ist der Gott, welcher dem Asklepios gleichgesetzt wird, Imhotep, jedenfalls — wie man auch seine Entstehung erklären mag — eine späte Gottheit, deren Kultus frühestens für das sechste vorchristliche Jahrhundert nachzuweisen ist². Wohl aber waren die Priester der löwenköpfigen Göttin Sechmet Ärzte und nannten sich nach der Göttin³.

Auf semitischem Boden weiß ich einen Spezialgott der Heilkunst mit Sicherheit nicht nachzuweisen; von verschiedenen Gottheiten wird aber ausdrücklich und mit besonderer Betonung Krankenheilung ausgesagt. In Babylonien ist Marduk, der Sonnengott von universaler Bedeutung, ein „Heilgott in allen Krankheiten und Löser jeglichen Bannes“, ein Gott, „der Tote lebendig zu machen liebt“⁴. Auch Ninib

¹ Über das hier Vorausgesetzte s. „*Der phönizische Gott Esmun*“ ZDMG LIX, S. 459 ff.

² SETHE, *Imhotep, der Asklepios der Ägypter, ein vergötterter Mensch aus der Zeit des Königs Sesostris*, 1902; G. FOUCAUT, *Imhotep, Revue de l'hist. des religions*, Bd. XLVIII, S. 362—371

³ SETHE a. a. O., S. 4. Der Mondgott Chons war gegen Ende des Neuen Reiches in Theben sehr populär und stand deshalb auch im Rufe, einmal in Krankheiten zu helfen. Darum ist er aber noch nicht ein Heilgott (freundliche Mitteilung von Professor ERMAN)

⁴ ZIMMERN in: SCHRADER's *Keilinschr. u. das Alte Testament*³, S. 372 f.

erscheint „neben seinem kriegerischen Charakter als gnädiger, schützender, von Bann und Krankheit heilender Gott“¹.

In Palmyra finden sich die Personennamen רפאל, ρεφελου (Genet.) „El hat geheilt“, רפבול, ρεφαβωλος und בורפא, auch ברפא aus בולרפא „Bol hat geheilt“, ferner שרפא, wo שם Abkürzung eines Gottesnamens sein wird², und das Hypokoristikon רפא. In diesen Personennamen bezeichnen die Gottesnamen אל und בול den heilenden Gott wie im Babylonischen *Marduk*. In andern Fällen ist palmyrenisches בל *bel* Name einer Gottheit, in der offenbar der assyrische Marduk kopiert ist. Deshalb hängt wohl auch der heilende Gott בול mit Bel und Marduk zusammen.

Neben diesen palmyrenischen Namen findet sich vereinzelt alt-aramäisch der Name ירפאל = ירפא-אל „El heilt“, nämlich zweimal auf einem aus Assyrien stammenden Siegelzylinder mit einer assyrischen Darstellung der Anbetung einer Gottheit³.

In Südarabien ist, so viel ich sehe, ebenfalls vereinzelt, der Personname *lli-rapa'a* „Mein Gott hat geheilt“⁴ inschriftlich zu belegen. Danach liegt es nahe, die arabischen Personennamen يَرْفَاء, wie ein freigelassener 'Omar's hieß, und يَرْفَى in demselben Sinne zu erklären mit der Annahme, daß hier „das Subjekt, ein Gott, weggelassen ist wie in manchen durch die 3. Pers. sg. ausgedrückten Namen“⁵. Da aber im Arabischen رَفَاء, رَفَا, رَفَى, so viel mir bekannt ist, nirgends „heilen“ (vom Arzte) bedeutet, sondern „flicken, reparieren“, sind immerhin Zweifel daran erlaubt, ob in den arabischen Namen ein Gottesname zu ergänzen ist, noch mehr daran, ob sie von der heilenden Tätigkeit der Gottheit nach der Art eines Arztes reden. Eine Entlehnung wird für die arabischen Namen nicht anzunehmen sein. Dagegen ließe sich für den südarabischen nach analogen Beobachtungen wohl an eine Entlehnung aus dem Aramäischen denken, nicht etwa aus dem Assyrischen, wo der Stamm רפא nicht gebräuchlich zu sein scheint. Mir ist er auf babylonisch-assyrischem Boden nur bekannt

¹ Ebend. S. 409. Ob Ningišzida ein Gott der Heilkunst, vielleicht ursprünglich ein Gott der heilkräftigen Kräuter war, wie A. JEREMIAS, Artikel *Nergal* in ROSCHER'S *Lexikon der Mythologie* III, Kol. 266 andeutet, lasse ich hier dahingestellt sein

² Vgl. den verstümmelten Gottesnamen Σεμ . . . in einer Inschrift mit palmyrenischen Gottesnamen bei DE VOGÜÉ, *Compt. rend. de l'Acad. des Inscr.* 1903, S. 277

³ CIS II, 77

⁴ HOMMEL, *Altisraelit. Überlieferung*, S. 82

⁵ So NÖLDEKE, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, S. 100

in dem spät-babylonischen Namen *Nabu-rapa'*, der zugleich aramäisch umschrieben vorkommt: נכורפא¹. Er kann unter aramäischem Einfluß gebildet sein. Wohl aber mag bei den Aramäern die Vorstellung von der Gottheit als einer heilenden aus Babylonien stammen, wofür sich namentlich jener Siegelzylinder aus Assyrien und auch der Name נכורפא geltend machen läßt.

An der Auffassung der palmyrenischen Namen und des altaramäischen als Aussagen von der heilenden Tätigkeit der Gottheit wird für die uns vorliegenden Belege kaum zu zweifeln sein, da רפא auch sonst² im Aramäischen in der Bedeutung „heilen“ vorkommt. Nach der Bedeutung des Verbums im Arabischen ist es allerdings auch für die aramäischen Namen zweifelhaft, ob sie schon ursprünglich so aufgefaßt und nicht vielmehr zuerst von irgendeiner Verbesserung verstanden wurden. Man hat ihnen aber dann jedenfalls später die besondere Beziehung auf eine heilende Tätigkeit der Gottheit gegeben. Auch unter Voraussetzung der Bedeutung des Verbums „heilen“ (als Arzt) mögen freilich diese Namen von der Gottheit nicht direkt als von einem Arzte reden, sondern in übertragenem Sinne von der Heilung durch den Trost der Gottheit zu verstehn sein, etwa von dem „Ersatz eines Gestorbenen durch einen Neugeborenen“³; sie haben aber auch dann doch gewiß für den aramäischen Sprachgebrauch zur Voraussetzung, daß man gewohnt war, von der Gottheit als von einem heilenden Arzte zu reden. Wahrscheinlicher ist vielleicht aber doch, daß die Namen verstanden wurden von der Heilung der Mutter, nach der sie eines Kindes genas (vgl. den Gebrauch von רפא im Hebräischen Gen. 20, 17).

Vielleicht gehört hierher auf phönizischem Boden der Gott unter dem Namen בעל רפא auf Cypern⁴, wenn nämlich diese Benennung wirklich in dem Sinne „heilender Baal“ oder „Baal der Heilung“ zu verstehn ist. Das Verbum רפא wird im Phönizischen von der heilenden Tätigkeit des Arztes gebraucht, und der Arzt heißt punisch רפא. Ortsname ist רפא schwerlich, da es auch als phönizischer Monatsname vorkommt. Diese Gottesbezeichnung läßt sich bei der angegebenen Wortdeutung verstehn in dem appellativischen Sinne „Heilgott“, sodaß der betreffende Gott noch einen andern Namen als

¹ HILPRECHT, *Babylonian Expedition*, Bd. X, S. 57 ² NÖLDEKE, *ZDMG* XL, S. 723

³ So NÖLDEKE, *Beiträge*, S. 99f. ⁴ *CIS* I, 41, 3

Eigennamen getragen haben könnte, oder auch sie ist, mit Auffassung des בעל als einer Bezeichnung des höchsten Gottes, zu beziehen auf diesen in seiner Eigenschaft als der heilende, wie bei den Griechen ein Ζεὺς Παιάν und Ζεὺς Ἀσκληπιός vorkommt. Übrigens könnte die Benennung מרפא בעל Übertragung einer griechischen Vorstellung sein.

Daß in zwei lateinischen Inschriften Jupiter Dolichenus, d. h. der Hadad oder auch Rammān des aramäischen Doliche, in Verbindung mit Aesculapius erscheint¹, möchte ich nicht zugunsten einer aramäischen oder überhaupt semitischen Vorstellung von einem Heilgott verwerten, da das Material zu gering ist und nur für die eine Inschrift, die in Numidien gefunden worden ist, die Erklärung des Aesculapius als einer semitischen Gottheit nahe liegt. Diese ist aber dann gewiß keine andere als sonst der afrikanische Aesculap, nämlich Esmun².

Im Alten Testament ist nicht selten von Jahwe als dem heilenden die Rede mit Formen des Verbums מרפא.

Das Verbum verweist allerdings auch im Hebräischen nicht unbedingt auf die Vorstellung der ärztlichen Tätigkeit; denn das Piel und Niphal werden gebraucht von der Ausbesserung irgendeines Schadens (1 Kön. 18, 30; Jer. 19, 11) oder der Verbesserung eines Zustandes (2 Kön. 2, 21f.; Ez. 47, 8f. 11), ohne daß es sich um Krankheit handelt. Das Nomen מרפא bezeichnet nicht nur die Heilung des kranken Körpers, sondern bedeutet in übertragenem Sinne, auch ohne daß das Bild der Krankheit vorliegt oder doch ohne daß es zum Ausdruck kommt, allgemein „Erquickung“ und „Beruhigung“, „Wohlergehen“ und „Heil“ (Jer. 8, 15; 14, 19; Mal. 3, 20; Spr. 4, 22; 13, 17; 16, 24), ebenso תרפא „Erquickung“ (Spr. 3, 8).

Auch in der Anwendung auf Jahwe hat מרפא einmal die Bedeutung „ausbessern“, Ps. 60, 4, wo von einer Heilung der Brüche der Erde nach einem Erdbeben die Rede ist. An vielen andern Stellen aber ist die Bedeutung des Heilens der Krankheit durch den Zu-

¹ S. KAN, *De Iovis Dolicheni cultu*, Groning. 1901, S. 25 ff.

² Vgl. ZDMG LIX, S. 480. Obgleich ich durch KAN's ausführliche Darstellung davon nicht überzeugt worden bin, daß dem Jupiter Dolichenus selbst die Bedeutung eines Heilgottes eignete, ist doch nach der Darstellung einer Schlange auf einem Votivstein in Moesien für den Zeus Dolichenos (KAN a. a. O., S. 36 n. 4) denkbar, daß er gelegentlich, ebenso wie der griechische Zeus, mit Asklepios verschmolzen wurde

sammenhang gefordert. Wenn es sich dabei um die Beseitigung einer wirklichen Krankheit handelt (Gen. 20, 17; Num. 22, 13; 2 Kön. 20, 5, 8; ebenso vielleicht Ps. 30, 3 und 2 Chr. 30, 20), so weist das noch nicht hin auf die Vorstellung eines eigentlichen Heilgottes, da Jahwe, der alles verursacht, selbstverständlich auch die Genesung von Krankheit sendet. Wichtiger ist der häufige bildliche Gebrauch von אָרֵץ mit bezug auf Jahwe, wobei gedacht wird an Verbesserung oder Beseitigung von Unglück oder Sünde des Volkes oder auch des Einzelnen. Daß hier wirklich das Bild des Arztes, nicht irgendeines andersartigen Verbesserers, vorliegt, zeigt in einem Falle, Ex. 15, 26, das Partizipium אָרֵץ , das so wie hier, nur verbunden mit dem Suffix, zur Bezeichnung des zu Heilenden (אָרֵץ) sonst nicht von Jahwe gebraucht wird: „dein Arzt“ in dem Sinne: „der dich vor Krankheit bewahrt“; vgl. Ps. 147, 3 אָרֵץ mit ל des Objektes: „der, welcher heilt die zerbrochen am Herzen sind“. Das Partizipium, absolut gebraucht, bezeichnet immer den Arzt (Gen. 50, 2; Jer. 8, 22; 2 Chr. 16, 12; vgl. Hio. 13, 4). Häufiger ist dieselbe Bedeutung des Bildes in der Anwendung des Verbums אָרֵץ auf Jahwe zu entnehmen aus der Zusammenstellung von heilen und verbinden (nämlich die Wunden) oder heilen und auflegen eines Pflasters (Jes. 30, 26; Jer. 33, 6; Hos. 6, 1; Ps. 147, 3; Hio. 5, 18). Dazu kommt die ebenfalls nicht seltene Verdeutlichung der Aussage des Heilens durch die ausdrückliche Voraussetzung des Krank- oder speziell Verwundetseins derer, die geheilt werden (Deut. 32, 29; Jes. 19, 22; 30, 26; Jer. 30, 17; Hos. 6, 1; Ps. 41, 4 f.; 103, 3; 147, 3; Hio. 5, 18; vgl. Ps. 6, 3).

Die meisten Belege für das Bild von Jahwe als dem heilenden finden sich in der spätern Literatur des Alten Testaments, bei Jeremia und in Psalmen und einer in Jesaja II; das Bild kommt aber schon bei Hosea vor (c. 6, 1; 7, 1; 11, 3 [14, 5]; vgl. Hos. 5, 13; Jes. 6, 10).

Bei Hosea ist bedeutsam die Kombination der Aussage vom Heilen und Verbinden durch Jahwe mit der andern, daß er belebt und wiedererweckt (c. 6, 1 f.; vgl. Deut. 32, 39), da die Vorstellung von der heilenden Gottheit als der in's Leben zurückrufenden sich — wie wir gesehen haben — auch in Babylonien findet.

Das Bild der Krankenheilung klingt noch nach, wenn ohne spezielle Hinweisung auf Krankheit oder Verwundung von Jahwe's Heilung der Abtrünnigkeit seines Volkes die Rede ist in dem Sinne

von Vergebung (Jer. 3, 22; Hos. 14, 5). Daneben wird **נפך** allgemein von Jahwe's helfendem, tröstendem, beglückendem Tun gebraucht in dem Sinne von: „Heil bringen“ (Jes. 57, 18f.; Jer. 17, 14; Hos. 7, 1; 11, 3; Ps. 107, 20; 2 Chr. 7, 14).

Zusammengefaßt wird die Vorstellung von Gott als dem heilenden in dem Namen **לנפך**, der an später Stelle 1 Chr. 26, 7 in einem Verzeichnis der Tempeltorhüter vorkommt und im nachalttestamentlichen Judentum seit Tob. 5, 4 (Ῥαφαήλ) als Engelname. Denselben Personnamen fanden wir in Palmyra; er mag nichthebräischen Ursprungs sein. Ihm entspricht der Ortsname **לנפך**. Jos. 18, 27, der vorisraelitisch sein könnte. Anscheinend spät ist der nur in Chronik und Nehemia vorkommende Name **הנפך** „Jahwe hat geheilt“ (1 Chr. 3, 21; 4, 42; 7, 2; 9, 43; Neh. 3, 9). Vielleicht gehören noch hierher als Hypokoristika **נפך** 1 Chr. 8, 2 (vgl. c. 4, 12) und **הנפך** 1 Chr. 8, 37, wenn nicht vielleicht zu lesen wäre **נפך** nach **נפון** Num. 13, 9¹.

Die Auffassung Jahwe's als eines Heilgottes ist ein heterogenes Element neben den Zügen eines Gewittergottes, die sich in der Anschauung von ihm erhalten haben. Die Auffassung als Gewittergott gehört zweifellos schon den ältesten Zeiten der Hebräer an, wo sie als Nomaden in der Wüste lebten. Sie stammt vielleicht aus semitischer Urzeit, da wir bei andern semitischen Völkern analoge Vorstellungen eines Gewittergottes finden. Auch der Gedanke, daß die Gottheit gelegentlich Krankheit heilt, ist ebenso wie der entgegengesetzte, daß sie mit Krankheit heimsucht, der Anschauungsweise von Naturvölkern nicht fremd. Aber die Vorstellung von der Gottheit als einer solchen, zu deren Wesen es gehört, daß sie nach der Art eines Arztes von Krankheit befreit, wird sich auf dem Boden der Kultur bei selbsthaften Völkern ausgebildet haben. Es ist deshalb anzunehmen, daß die hierher gehörenden Züge in den alttestamentlichen Aussagen von Jahwe Aufnahme gefunden haben nach der Niederlassung der Hebräer in Kanaan. Spontan bei den selbsthaften Israeliten ist diese Anschauungsweise schwerlich entstanden, da sie auch babylonisch, altaramäisch und palmyrenisch ist. Bei den Aramäern, speziell in Palmyra, entspricht die Ausdrucksweise, in Babylonien die Kombination von heilen und wiedererwecken den alt-

¹ So NÖLDEKE, *Beiträge*, S. 100

testamentlichen Aussagen¹. Es ist also mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die Israeliten in der Anschauung von Jahwe als einem heilenden Gott durch die Berührung mit einem nordsemitischen Kulturvolk beeinflußt worden sind. Die arabischen Personennamen, die vielleicht von einem Heilen der Gottheit reden, entscheiden nicht für eine andere Beurteilung. Auch wenn sie wirklich so zu verstehn sind, verweisen sie, weil sie vereinzelt sind und die vorausgesetzte Bedeutung des Verbuns im Arabischen vereinzelt wäre, nicht auf eine feststehende Vorstellung von der Gottheit als einem Arzte.

Aus der alttestamentlichen, altaramäischen und palmyrenischen Anwendung des Verbuns 𐤍𐤃𐤂 für den heilenden Gott ergibt sich, daß das in jener sardischen Trilinguis², welche Esmun mit Aesculap-Asklepios gleichsetzt, von Esmun ausgesagte 𐤍𐤃𐤂 „er hat ihn [den die Weihinschrift darbringenden Kleon] geheilt“ keineswegs auf griechischen oder römischen Einfluß zurückgeführt werden muß, vielmehr altsemitischer Vorstellungs- und Ausdrucksweise entspricht.

Verbreitung und Übereinstimmung der Aussagen auf semitischem Boden über das Heilen der Gottheit zeigen zweifellos, daß es sich nicht um ein willkürlich gewähltes Bild oder eine aller Religion eig nende Anschauungsweise handelt, sondern um eine, wenn nicht bei den Semiten überhaupt, so doch bei den Nord- und Westsemiten volkstümliche Auffassung der Gottheit. Esmun in einer dem griechischen Asklepios entsprechenden Bedeutung als Heilgott würde also durchaus in semitische Vorstellungsweise hineinpassen³.

¹ Auch der griechische Asklepios wurde als Totenerwecker gedacht (WELCKER, *Griech. Götterlehre*, Bd. II, S. 738), wofür irgendwelcher Zusammenhang mit babylonischen Vorstellungen gewiß nicht anzunehmen ist. Die alttestamentliche Verbindung aber von heilen und wiedererwecken scheint deshalb auf einen direkten oder indirekten Zusammenhang mit jener babylonischen Vorstellung zu verweisen, weil das Alte Testament von dem Heilen durch Jahwe nur als einer seiner Äußerungen neben vielen andern oder nur bildlicher Weise redet, einen eigentlichen Heilgott aber nicht kennt und weil auch die ältesten Hebräer einen Gott dieser Bedeutung nicht gekannt zu haben scheinen. Für die bildliche Redeweise liegt demnach die Annahme einer Entlehnung nahe

² CIS I, 143, 1 f.

³ Mit dieser Auffassung des Esmun würde übereinstimmen die, so viel ich sehe, zuerst von MOVERS angenommene Identität des karthagischen Iolaos und des Esmun, da nach Athenäus Iolaos den Herakles in Libyen wieder zum Leben erweckt hat. Aber die nicht unmögliche Identität ist doch erst zu erweisen

II.

Auf palästinischem Boden ist als das Tier des heilenden Gottes die Schlange verehrt worden. Das ergibt sich aus der Erzählung Num. 21, 4—9, wo Mose eine eiserne Schlange auf einer Stange aufstellt, damit durch den Aufblick zu ihr die Israeliten geheilt werden von den Bissen der Saraf-Schlangen. Die Erzählung will zweifellos eine Rechtfertigung des Nechushtan geben, des eisernen Schlangensbildes, das nach der Angabe II Kön. 18, 4 bis auf die Zeit Hiskia's in Juda mit Opfern verehrt wurde und von Mose hergestellt sein sollte. Das Referat des Königsbuches ist durchaus glaubwürdig wegen der Singularität des Berichteten, das zu spätern Anschauungen von den religiösen Verhältnissen der Königszeit nicht paßt. Die Zurückführung des Bildes auf Mose wird lediglich aus dem Bedürfnis entstanden sein, das der Jahwereligion nicht angemessene Gottesbild durch den ehrwürdigen Namen zu rechtfertigen. Die Erzählung im Buche Numeri von den Ereignissen, wodurch die Herstellung des Schlangensbildes veranlaßt worden sein soll, ist anzusehen als eine ätiologische Legende: aus der Bedeutung des Schlangensbildes als eines heilenden wurde geschlossen auf seine Entstehung bei Gelegenheit einer Schlangenplage mit Annahme einer gewissermaßen homöopathischen Kur¹.

Daß die eiserne Schlange als ein heilendes Bild angesehen wurde, sagt II Kön. 18, 4 nicht; sie könnte von Hause aus eine andere Bedeutung gehabt haben². Der Name נחשת, mag er nun von נחש „Erz“ oder von שׂח „Schlange“ abzuleiten sein³, klärt uns über diese Bedeutung nicht auf. Daraus aber, daß das elohistische oder ephraimitische Erzählungsbuch in Num. 21, 4ff. dem Schlangensbild jenen Charakter beilegt⁴, ergibt sich, daß zu der Zeit, wo diese Erzählung entstand, zu den Israeliten die Kenntnis von der Schlange als dem Tier einer heilenden Gottheit gelangt war. Wir haben keine Veranlassung, die Erzählung zu spätern Überarbeitungen des elohistischen

¹ S. meine *Studien* I, S. 288f.

² So unter andern CHEYNE, Artikel *Nehushtan* in der *Encyclopaedia Biblica* III

³ S. darüber Artikel „*Schlange, eiserne*“ in HERZOG's *Realencykl.*³, Bd. XVII

⁴ Für das elohistische Buch scheint entscheidend מלהים v. 5, das sich schwerlich auf einen Redaktor zurückführen läßt. Dagegen ist יהיה v. 6ff. sehr wohl als redaktionelle Überarbeitung zu verstehn. Die Herkunft des Abschnittes ist immerhin nicht ganz sicher

Buches zu stellen; denn ganz unabhängig von dem Urteil über die Herkunft des Abschnittes Num. 21, 4ff. läßt sich die Erzählung nur entstanden denken zu einer Zeit, wo die Verehrung der ehernen Schlange bestand, also vor ihrer Beseitigung durch Hiskia. Von der zeitlichen Ansetzung des Referates Num. 21, 4ff. aus wird für die Entstehung der Erzählung noch um einiges zurückzugehn sein; denn in Num. 21, 4ff. ist nicht das Schlangenbild selbst wirksam — wie das doch wohl für eine ursprüngliche Form der Erzählung als eines eigentlichen Mythos anzunehmen ist —, sondern der Wille Jahwe's, der sich des Bildes als eines Mediums bedient.

In dem Umstand, daß das Bild dem Mose zugeschrieben und nicht wie die Maşşebā von Bethel in die Patriarchengeschichte verwoben wurde, wird eine Erinnerung daran zu erkennen sein, daß die Israeliten den Schlangendienst nicht in Kanaan vorfanden, wie die durch die Patriarchensage geheiligten Stätten. Jene Darstellung könnte etwa darauf beruhen, daß die Israeliten den Schlangendienst bei der Einwanderung mitbrachten, sei es aus der arabischen Wüste, sei es aus Ägypten.

In Süd-Arabien sind Bruchstücke von kleinen Bronze-Schlangen gefunden worden¹, die gewiß irgendwelche religiöse Bedeutung hatten. Aus welcher Zeit sie stammen, scheint sich nicht erkennen zu lassen; ebensowenig weisen sie irgendwie auf eine heilende Gottheit hin. Mir ist überhaupt kein Anzeichen dafür bekannt, daß die Schlangen von den Arabern, denen sie allerdings als Erscheinungsform der Geister, der Dschinn, gelten, mit krankheitheilender Kraft ausgestattet gedacht worden wären. Freilich mögen unter solchen Quellen in Arabien, welche als von Schlangen bewohnt gelten, Heilquellen sein². Aber die Schlange wird bei den semitischen wie bei andern Völkern zu den Wasserquellen überhaupt in eine Beziehung gesetzt³.

Man könnte andererseits an eine alte Entlehnung des Nechuschtan aus Ägypten denken⁴, wo die Schlange allgemeines Gottheits-

¹ In der Kollektion GLASER, s. D. H. MÜLLER, *Südarabische Alterthümer im kunsthistorischen Hofmuseum*, Wien 1899, S. 64f. n. 136. 137. Die Stücke haben eine Höhe von 0,085 und 0,072 M.; der mittlere Teil hat einen „Henkel“ und das Vorderteil ein Loch im Kopfe, doch wohl zum Aufhängen

² J. H. MORDTMANN, *ZDMG* XXXVIII, S. 587; ROBERTSON SMITH, *Relig. der Semiten*, deutsche Ausg., S. 130

³ S. Artik. „*Drache zu Babel*“ in HERZOG's *Real-Encykl.*³, Bd. V, S. 10f.

⁴ So RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, Bd. I, S. 146. 178f. u. a.

zeichen war. Aber speziell als das Tier einer heilenden Gottheit kommt sie hier in alter Zeit nicht vor¹. In dieser Bedeutung scheinen also die Israeliten die heilige Schlange weder von den Arabern noch von den Ägyptern überkommen zu haben; mindestens für die Bedeutung wird eine andere Herkunft anzunehmen sein. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß die eherne Schlange der Israeliten unter ägyptischem oder anderm Einfluß bei der Einwanderung in Kanaan mitgebracht wurde; denn sie gehört schwerlich sehr hohem Altertum an. Dagegen spricht ihr vereinzelt Vorkommen und namentlich auch die Art ihrer Rechtfertigung durch die Zurückführung auf Mose. Wäre sie wirklich sehr alt gewesen, so hätte sie ihre Rechtfertigung irgendwie in sich selbst getragen.

Das Schlangenbild war also wahrscheinlich nach der Niederlassung Israel's in Kanaan aus der Fremde entlehnt worden, was wir ebenso für die Vorstellung von Jahwe als heilendem Gott vermutet haben. Am nächsten liegt es, anzunehmen, daß das Schlangenbild bei den Israeliten, wie zumeist oder vielleicht allgemein die fremdländischen Kultusformen der vorassyrischen Periode, von den Kanaanäern her oder doch durch deren Vermittelung überkommen war. Ein erst von den Assyrern entlehntes Bild hätte man nicht schon zur Zeit Hiskia's auf Mose zurückführen können. Etwaige Zusammenhänge der ehernen Schlange mit ägyptischen Vorstellungen ließen sich bei jener Annahme erklären, da Ägypten aller Wahrscheinlichkeit nach schon frühzeitig auf die kanaänäische Religion Einfluß ausgeübt hat, wie dies später sicher der Fall gewesen ist. War das israelitische Schlangenbild von den Kanaanäern her entlehnt, so wird von diesen wohl auch seine Bedeutung als Bild der heilenden Gottheit herkommen, da sich keine Veranlassung und bis jetzt keine Möglichkeit bietet, diese Bedeutung von anderwärts her abzuleiten, sich auch nicht annehmen läßt, daß sie sich spontan bei den Israeliten gebildet habe. Die bei ihnen entstandene Legende von dem Nechusch-

¹ Die Göttin Mert-seger wurde im Neuen Reich als die Schutzpatronin der thebanischen Nekropolis von den dortigen Beamten und Arbeitern verehrt. Wie alle Göttinnen, die keine feststehende Gestalt haben, wird sie als Schlange dargestellt. Zu den Heilgottheiten kann man sie nicht zählen, obgleich sie wohl auch einmal einem, der zu ihr betete, Heilung gesandt hat. Nach einer Inschrift hat sie einem, der sich gegen sie vergangen hatte, Krankheit zur Strafe gesendet und ihn dann auf sein Flehen wieder gesund gemacht (nach einer Mitteilung von Professor ERMAN)

tan ist nur zu verstehn, wenn sie jene Bedeutung des Bildes als bereits vorgefunden zur Veranlassung hatte¹.

Gab es wirklich einen von den Kanaanäern verehrten Heilgott, der als Schlange dargestellt wurde, so läßt sich doch aus keinem direkten Zeugnis entnehmen, daß dies gerade Esmun war². Das Bild des Asklepios mit einem Stabe, der von einer Schlange umwunden ist, auf einer Goldplaquette³, die aus Sidon stammen und an der Stätte des Esmuntempels gefunden worden sein soll, besagt nichts; denn die Figuren der Plaquette — neben Asklepios Hygieia und Telesphoros — sind unverkennbar griechisch. Ebenso ist aus einer Münze von Sidon, aus der Kaiserzeit, die das Bild des Asklepios mit dem Schlangensstab zeigt⁴, nichts zu entnehmen. Es werden aber weiterhin in anderm Zusammenhang Darstellungen zu erwähnen sein, die höchstwahrscheinlich die Schlange als das Tier speziell des punischen „Aesculap“, d. i. des Esmun, zeigen.

Sonst weiß ich überhaupt bei den Phöniziern die Schlange nicht nachzuweisen in der Bedeutung des Tieres einer Heilgottheit und auch nicht bei den Babyloniern als eben die heilende Kraft einer Gottheit darstellend. Vielleicht aber ergibt sich diese Bedeutung aus einem modernen syrischen Märchen, worin der Schlangenkönig drei Erschlagene in's Leben zurückruft mit dem Lebenswasser, das eine der Schlangen für ihn geholt hat⁵. Auch hier ist die Schlange wohl zu-

¹ Die Erzählung Num. 21, 4 ff. hat man kombiniert mit dem weit verbreiteten Glauben, daß eine Tierplage sich beseitigen lasse durch Herstellung eines Abbildes des Plagetiers (FRAZER, *Golden Bough*², Bd. II, S. 427). Aber bei diesem Glauben scheint mir ursprünglich doch wesentlich zu sein, daß das Abbild beseitigt wird, was bei der ehernen Schlange nicht stattfindet. Jedenfalls kann aus dem angeführten Glauben nicht die Anschauung von dem Schlangenbild als einem heilenden nachträglich hervorgegangen sein, vielmehr ist diese Anschauung das Primäre; denn in der Erzählung ist nicht die Errichtung des Schlangenbildes, sondern das Anschauen des Bildes das die Heilung bewirkende. Also inhäriert die heilende Kraft dem Bild unabhängig von der Schlangenplage. Das Anschauen des Bildes kann nicht ein erst vom Erzähler zu der volkstümlichen Geschichte hinzugefügter Zug sein, denn gerade dadurch erscheint das Bild selbst als im Besitz der heilungbringenden Kraft, während der Erzähler diese dem vom Bild unterschiedenen Jahwe zuschreibt

² Über phönizische Münzen aus Cossura mit dem Bild eines Gottes, der eine Schlange in der Hand hält, s. *Studien* I, S. 276 f.

³ CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'archéologie orientale*, Bd. V, S. 54 f.

⁴ S. über die Münze *ZDMG* LIX, S. 473 f. Der mir vorliegende Abdruck zeigt deutlich die Schlange am Stabe

⁵ PRYM u. SOCIN, *Syrische Sagen und Märchen* 1881, S. 121 f.

nächst Repräsentantin des Wassers; aber die Totenerweckung erinnert doch nach jenen Aussagen über Marduk an babylonische und vielleicht allgemein semitische Vorstellungen vom Heilgott.

Bei der Gleichsetzung des Esmun mit Asklepios ist es jedenfalls von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß Esmun durch die Schlange repräsentiert wurde; denn sie war die stehende Beigabe oder geradezu die Darstellung des griechischen Asklepios. Schlangen wurden in seinem Heiligtum zu Epidauros gehalten und der Gott in Gestalt einer lebenden Schlange um 300 v. Chr. von dort nach Rom geholt. Auch zu Kos ist durch Herondas¹ um 260 v. Chr. der lebendige ὄφρακων im Tempel bezeugt. Da wir nun wissen, daß in einem bei den Israeliten bestehenden und wahrscheinlich von den Kanaanäern her entlehnten Kultus die Schlange den Heilgott repräsentierte, so läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten, daß auch bei den Phöniziern der Gott, den man nachmals mit dem griechischen Heil- und Schlangengott identifizierte, durch die Schlange dargestellt wurde.

Die Frage nach dem Alter dieser vermuteten phönizischen Vorstellung von einem Heil- und Schlangengott läßt sich nur beantworten, wenn wir zu der andern Frage zurückkehren, aus welcher Quelle die alttestamentliche Anschauung von Jahwe als dem heilenden stammt. Da auf babylonischem Boden heilende Götter vorkommen, so ist es möglich, daß die alttestamentliche Vorstellung indirekt auf Babylonien zurückgeht. An die Zeit der direkten Einwirkung der Babylonier oder auch der Assyrer auf Israel kann man nicht denken. Denn abgesehen von den Aussagen über Jahwe als den heilenden in der Schrift Hosea, die sich wenigstens nicht alle als Interpolationen ausscheiden lassen², nötigte uns die zeitliche Ansetzung der Entstehung der Legende von Num. 21, 4 ff., auf die vorassyrische Periode zurückzugehen. Wohl aber wäre möglich, daß die Auffassung von Jahwe als

¹ *Mim.* IV, 90 ff., worauf mich Professor RUD. HERZOG freundlichst aufmerksam macht

² Ex. 15, 26 steht zwar in einem jehovistischen Stücke, fällt aber aus dem Zusammenhang heraus und enthält deuteronomistisches. Deshalb ist nicht ersichtlich und nicht wahrscheinlich, daß die Bezeichnung Jahwe's mit „dein Arzt“ sehr alt ist. Trotzdem könnte die Verknüpfung dieser Bezeichnung mit dem Aufenthalt an der Quelle Mārā in der Wüste Šūr v. 22 ff., wie ED. MEYER, *Sitzungsb. d. Berl. Akad.* 1905, S. 646, Anmkg. 2 annimmt, darauf beruhen, daß bei Tūr auf der Sinaihalbinsel ein Heiligtum der Maraniten mit Heilquellen genannt wird. Von heilender Kraft der Quelle ist freilich in dem alttestamentlichen Bericht nicht die Rede

einem heilenden Gott indirekt dem Babylonismus entstammt durch Vermittlung der seit vorisraelitischer Zeit babylonisch beeinflussten Kultur Kanaan's. Auf babylonischem Boden fehlt es nicht an Abbildungen von mythischen Schlangen und Hinweisungen auf eine Schlangengottheit. Da indessen die Kombination mit der Schlange — so viel ich sehe — für die babylonische Vorstellung heilender Gottheiten als solcher bis jetzt nicht vorliegt, so ist speziell in der Anschauung von Num. 21, 4ff. keine Veranlassung gegeben, an Entlehnung einer israelitisch-kanaanäischen Vorstellung von der heilenden Gottheit aus Babylonien zu denken. Es wird weiterhin unter anderm Gesichtspunkt diese Frage nochmals aufzunehmen sein. Das allerdings erscheint von vornherein als sehr wohl möglich, daß die Häufung der Aussagen von Jahwe als dem heilenden in der nachexilischen Literatur nicht nur auf die damalige Stimmung des heilsbedürftigen jüdischen Volkes, sondern auch auf direkten babylonischen Einfluß zurückzuführen ist.

In der Erzählung Num. 21, 4ff. wird das heilende Schlangenbild auf oder an einem D_2 , d. i. einer Stange, errichtet. Diese Art der Aufstellung dient hier dazu, das Bild sichtbar vor die Augen der Volksmenge in der Wüste zu bringen, entspricht aber wahrscheinlich auch der Art, wie das Kultusbild der Schlange wirklich aufgestellt war. Um dieses sichtbar zu machen, mußte die Schlange irgendwie emporgehoben erscheinen.

Das Vorkommen eines derartigen Kultusbildes auf phönizischem Boden wird nahezu erwiesen durch eine längst bekannte, aber noch nicht genügend beachtete Abbildung. In Algerien ist eine Silberplatte gefunden worden, wahrscheinlich ein Diademband, deren reicher Bilderschmuck, obgleich keine Inschrift ihn begleitet, zweifellos punischer Herkunft ist¹. Neben zwei Götterbüsten in der Mitte, die wahrscheinlich die Tanit und den Baal Hamman darstellen, ist auf beiden Seiten je eine Schlange abgebildet, die sich an einem Pfahl emporwindet. Der eine Pfahl hat auf seiner Spitze einen kurzen Querbalken, um den sich das Kopfende des Tieres schlingt. Es liegt nahe, in der Schlange eine Hinweisung auf den in Karthago neben Tanit und Baal Hamman hochverehrten Aesculap zu erkennen und dann doch

¹ S. darüber die sorgfältige Untersuchung von PHIL. BERGER, *La Trinité Carthaginoise, Gazette archéologique* 1879 u. 1880 und dazu 1879, Taf. 21

wohl auf den punischen Esmun¹. Freilich zeigt sich in andern Bildern des Silberbandes griechisch-römischer Einfluß. Aber die beiden Pfähle sind viel zu dick und säulenartig, um sie für den Stab des griechischen Asklepios halten zu können; auch durch den einen Querbalken wird das unmöglich gemacht. Allerdings scheint für die Beziehung des Schlangenbildes auf den einzelnen Gott Esmun-Aesculap zunächst die Verdoppelung der Schlange Schwierigkeiten zu bereiten. Es wird auf diese Zweizahl noch mehrmals zurückzukommen sein. Aber auch wenn speziell an Esmun nicht zu denken wäre, so dient doch diese Abbildung unserer Vermutung zur Bekräftigung, daß der Nechuschtan die Nachahmung eines kanaanäischen Kultusbildes war.

Die Darstellung auf dem Silberband ist nicht etwa ägyptisch beeinflusst. Allerdings haben wir auf ägyptischem Boden eine einigermaßen analoge Darstellungsweise: in Abbildungen zu Philä finden sich Stangen, die an dem obern Ende im Rechteck mit einem Seitenholz versehen sind (nicht mit einem nach beiden Seiten vorstehenden Querholz, wie auf dem Silberband) und als Träger einer langen Reihe von heiligen Tieren und Symbolen dienen, darunter auch eine Schlange. Aber diese Schlange ringelt sich nicht an der Stange empor, sondern bewegt sich oben auf dem Seitenholz in Windungen². Eher ist mit der Abbildung des Silberstreifens in Parallele zu stellen eine Darstellung aus Ninive mit zwei Schlangen an Stangen hinter einem Altar, vor dem eine Opferhandlung beginnt, als ob sie den Schlangen gelte³. Ob aber wirklich diese Schlangen als Gegenstände der Verehrung anzusehen sind, ist mir doch zweifelhaft, da sie an den Stangen mit Stricken oder Stäben befestigt zu sein scheinen und vielleicht in Verbindung stehn mit einem Wagen, der sich hinter ihnen befindet. Bemerkenswert könnte sein die Gemeinsamkeit der Zweizahl der Schlangen auf dem Silberband und in der Abbildung aus Ninive.

Auf einem Siegel-Zylinder aus Carneol mit hittitischen Schriftzeichen hat man die Darstellung einer Schlange an einer Stange ge-

¹ So BERGER a. a. O. 1879, S. 135f.; 1880, S. 169, der auch auf das Zusammenstimmen mit dem Schlangenbild von Num. 21, 4ff. schon hingewiesen hat. Er datiert das Denkmal aus der Zeit nach dem Beginn unserer Ära. An christlichen Einfluß auf die Darstellung der Schlangen (vgl. Joh. 3, 14f.) ist nach dem Charakter der übrigen Bilder des Silberbandes nicht zu denken

² ROSELLINI, *Monumenti dell' Egitto*, Bd. III, *Mon. del culto*, Tafel XXI; vgl. Taf. XXII

³ LAYARD, *Nineveh and its remains* 1849, Bd. II, S. 469

finden¹. Vor dem so gedeuteten Bilde steht eine menschliche Figur, anscheinend in anbetender Stellung; hinter dieser befindet sich eine Säule, die einen Halbmond trägt. In der fraglichen Darstellung ist ein dreieckiger Fuß, der zu einer Stange gehören könnte, deutlich zu erkennen. Daß der bandartige Gegenstand, der über diesem Fuße zwei Schleifen bildet, vielleicht um eine nicht sichtbare Stange herum, wirklich eine Schlange ist, halte ich nicht für ganz sicher; er hat einen Kopf, der wie ein Hirschkopf aussieht. Es erscheint mir also noch zweifelhaft, ob wir es hier wirklich mit einem Pendant zu der Schlange an einem *nēs* bei den Israeliten zu tun haben.

Daß aber die beiden Schlangen des algerischen Silberbandes den punischen Aesculap andeuten, würde noch wahrscheinlicher gemacht durch einige Münzen des Septimius Severus, Caracalla und Geta, wenn sie sich nämlich wirklich, wie man angenommen hat, auf Afrika beziehen sollten. Dies scheint mir aber keineswegs sicher zu sein. Auf den Münzen ist dargestellt, in einem Tempel stehend, ein nackter, auf zweien dieser Münzen deutlich bartloser Gott, der den schlangenumwundenen Stab des Aesculap in seiner Hand hält und von zwei sich aufrichtenden Schlangen umgeben ist. Da zwei Schlangen neben dem Schlangenstab in altgriechischen Darstellungen des Asklepios nicht vorkommen, so wäre unter der Voraussetzung der Beziehung dieser Münzen auf Afrika kaum daran zu zweifeln, daß die beiden Schlangen speziell dem punischen Aesculap, also dem Esmun, angehören². Ich vermag aber nicht einzusehen, was den Zusammenhang der Münzen mit Afrika erweisen soll außer eben das Gottesbild,

¹ So W. H. WARD, der Besitzer des Siegels, der in einer Mitteilung "*Nehustan*", *Amer. Journ. of Archaeology, Second Series*, Bd. II, 1898, S. 162–165, zuerst auf das Siegel aufmerksam gemacht hat. Vgl. die Abbildung nach einem Abdruck des Originals bei MESSERSCHMIDT, *Corp. Inscr. Hettiticarum, Mitteil. d. Vorderasiat. Ges.* 1900, 4, Taf. XLI, 1. In der Beischrift sieht P. JENSEN zwei Ländernamen, MESSERSCHMIDT Götternamen

² Die Münzen hat auf Afrika bezogen und ihre Gottesfigur als Esmun gedeutet BABELON, *Rivista Italiana di numismatica* XVI, 1903, S. 169 ff.; *Le dieu Eschmoun, Compt. rend. de l'Acad. des Inscr.* 1904, S. 231 ff. Vgl. dazu ZDMG LIX, S. 499. Die beiden Schlangen, die BABELON für die eine Münze auf der Giebelspitze des Tempels, und die Drachen, die er auf dessen Ecken als Akroterien annimmt, sind zweifelhaft. — Wie für diese Münzen die Deutung des Gottes als Aesculap-Esmun nicht unmöglich ist, so könnte etwa auch der Gott neben einer aufgerichteten Schlange, den ein in Algerien gefundenes Basrelief zeigt, mit FR. LENORMANT, *Gazette archéologique* 1877, S. 33 und BABELON, *Compt. r.*, S. 237 als Esmun zu deuten sein

dessen Deutung als des punischen Aesculap erst festzustellen wäre. Dürfte man sie als gesichert annehmen, so könnte dann etwa auch die unbescheidete Figur zwischen zwei Schlangen auf einer Münze von Berytos mit dem Bild Elagabal's (auf dem Revers *Col[onia] Ful[ia] Aug[usta] Fel[ix] Ber[ytus]*) den Esmun darstellen¹.

Vielleicht ist für die Beurteilung der ehernen Schlange der Judäer als eines von den Kanaanäern entlehnten Kultusbildes geltend zu machen ein kleines Bronzobild einer Kobra-Schlange, das im Bereich des zu Gezer ausgegrabenen Tempels gefunden worden ist². Die Schlange ist mit roher Naturalistik in gestreckter Form dargestellt. Da sie ein zu irgendeinem praktischen Gebrauch bestimmtes Gerät nicht zu sein scheint, wird sie kultische Bedeutung haben. Abgesehen aber etwa von der Rohheit der Arbeit, läßt sich, so viel ich sehe, hohes Alter der Figur nicht erkennen. Es ist deshalb kaum mit Bestimmtheit zu sagen, daß die Darstellung altkanaanäisch ist. Es kann hier die Nachahmung eines fremdländischen Kultusbildes vorliegen.

Die Schlange an der Stange in Num. 21, 4ff. erinnert an das Attribut des Asklepios, den Stab, um den sich eine Schlange windet³. Die Stange in Num. c. 21 könnte die dem Bedürfnis des Mythos entsprechende Vergrößerung eines Stabes sein, den das Kultusbild der Gottheit in der Hand hielt — oder wohl besser umgekehrt: das Gottheitszeichen einer Stange mit der Schlange, zuerst für sich allein bestehend, konnte, der Gottheit in die Hand gegeben, zum Stabe reduziert werden. Die Übereinstimmung zwischen dem Bilde von Num. 21, 4ff. und dem Attribut des Asklepios in der Kombination von Stange oder Stab und Schlange ist immerhin auffallend, da andern Gottheiten, wie der Hygieia, eine Schlange einfach in die Hand gegeben wird. Die Übereinstimmung kann aber durch spontane Entwicklung auf beiden Seiten entstanden sein. Daran, daß hier ein alter direkter Zusammenhang der Darstellung des Asklepios und eines

¹ So BABELON, *Compt. r.*, S. 233 ff., daselbst Abbildung. Aus andern Erwägungen habe ich *ZDMG* LIX, S. 500 (vgl. S. 484) in dieser Darstellung den Esmun mit einiger Sicherheit erkennen zu sollen geglaubt. Dann ließen sich von hier aus Rückschlüsse machen auf die „afrikanischen“ Münzen

² MACALISTER, *Palestine exploration fund* 1903, S. 222f. mit Abbildung

³ Die Analogie ist schon C. A. BÖTTIGER (*Die heilbringenden Götter* 1803, *Kleine Schriften*, Bd. I, 1837, S. 98f.) aufgefallen

kanaanäischen Schlangengottes vorliege, ist deshalb schwerlich zu denken weil, so weit ich mir gestatten darf auf diesem Gebiet ein Urteil auszusprechen, der schlangenumwundene Stab des Asklepios kaum als sehr alt anzusehen ist. Nach der Beschreibung des Pausanias¹ stellte das von Thrasymedes (4. Jahrhundert) geschaffene heilige Bild zu Epidauros den Gott dar auf einem Throne sitzend und in der einen Hand einen Stab haltend, die andere über dem Kopf einer Schlange. Auf Münzen von Epidauros² und Pergamon³ ist der Gott dargestellt sitzend und die eine Hand über einer aufgerichteten Schlange haltend oder dieser eine Schale darreichend, in der andern Hand einen Stab; oder der Stab steht für sich allein hinter dem Gott. Auf einer Münze von Triikka in Thessalien, vielleicht dem Ausgangspunkt des Asklepioskultus, hält der Gott, sitzend, den Stab in der einen Hand und reicht mit der andern einer aufgerichteten Schlange einen Vogel⁴. Daneben erscheint auf Münzen von Epidauros⁵, Kos⁶ und Pergamon⁷ eine Schlange für sich allein in Verbindung mit Darstellungen des Asklepios. Bei den jüngsten Ausgrabungen auf Kos sind im Asklepieion „viele Fragmente von marmornen Schlangen gefunden worden, die nicht zu Stäben gehören, darunter eine ganze Anzahl Fragmente einer kolossalen, sehr sorgfältig gearbeiteten Schlange, nach dem Stil etwa viertes bis zweites Jahrhundert v. Christo“⁸. Freilich findet sich andererseits auf Münzen, namentlich häufig auf Münzen von Pergamon, seltener auf denen von Epidauros⁹ und Kos¹⁰, der schlangenumwundene Stab, entweder in dem Bilde des Gottes mit dem Schlangensstab in der Hand oder auch neben

¹ L. II, 27, 2

² *Catalogue of the Greek coins in the British Museum*, Bd. *Peloponnesus* n. 7 (autonom); 29. 30 (Antoninus Pius)

³ *Catalogue etc.*, Bd. *Coins of Mysia* n. 73 (Attalus II)

⁴ *Catalogue etc.*, Bd. *Tessaly to Aetolia* n. 17 (autonom)

⁵ *Catalogue etc.*, Bd. *Peloponnesus* n. 27 (autonom)

⁶ *Catalogue etc.*, Bd. *Coins of Caria, Cos etc.*, n. 119 ff. 192 ff. (autonom); 201 (Kaiserzeit)

⁷ MIONNET, *Médailles antiques*, Bd. II, S. 589 n. 495; *Suppl.* Bd. V, S. 421 n. 872 f.; S. 422 n. 874 (Kistophoren); *Catalogue etc.*, Bd. *Coins of Mysia* n. 84 (Königszeit); 232. 233 (Kaiserzeit)

⁸ Mitteilung von Professor RUD. HERZOG

⁹ Epidauros: MIONNET Bd. II, S. 238 n. 62. 64 (autonom)

¹⁰ *Catalogue etc.*, Bd. *Coins of Caria, Cos etc.*, Pl. XLV, 6, dazu S. XCV f.; n. 177 ff. (autonom); 202. 204 f. (Kaiserzeit); 241 (Hadrian); vgl. 215 f. (Kaiserzeit)

einer Darstellung des Asklepios auf derselben Münze. Dieser schlangenumwundene Stab kommt schon auf autonomen Münzen vor. Unter den Münzbildern von Kos könnte das eines stehenden Asklepios, der sich auf den Schlangenstab stützt, aus dem zweiten oder ersten vorchristlichen Jahrhundert¹, wohl die Wiedergabe eines Kultusbildes sein. Da aber zu Epidauros und vielleicht auch auf Kos die lebendige Schlange als Erscheinung des Gottes galt, so ist wahrscheinlich doch sein ältestes Bild das in dem Typus von Triikka und Epidauros erhaltene mit der Schlange, die sich nicht um den Stab windet, und die Kombination von Schlange und Stab wird das spätere sein². Auf den jüngern Münzen von Pergamon verdrängt der Schlangenstab die auf den ältern auch für sich allein dargestellte Schlange. Vielleicht können aus den erhaltenen Statuen berufene Beurteiler konstatieren, wie weit der Typus des Schlangenstabes zurückreicht³. Es scheint mir denkbar, daß die Vereinigung von Schlange und Stab rein künstlerisch motiviert ist. Der von einer Schlange umwundene „Thyrso-stab“ auf Kistophoren von Pergamon wird wohl, wenn es sich hier wirklich um einen Thyrsostab und nicht lediglich um eine besondere Form des Asklepiosstabes handelt⁴, eine Nachahmung des Asklepiosstabes sein, ebenso wie noch sonst das in später Zeit verschiedentlich andern Gottheiten beigelegte schlangenumwundene Skeptron⁵.

¹ Ebend. *Pl.* XLV, 6

² Ebenso urteilt, wie ich nachträglich sehe, über das Alter des Schlangenstabes im Verhältnis zu der vom Stabe getrennten Schlange THRAEMER, Artikel *Asklepios* in der *Real-Encycl.* von PAULY-WISSOWA, 4. Hlbbd., Kol. 1682

³ Es ist dabei Vorsicht geboten. Bei zwei Statuen, die offenbar auf dasselbe Vorbild zurückgehn (PANOFKA, *Asklepios u. die Asklepiaden*, *Philol. u. histor. Abhandl. der Berliner Akademie* 1845, Taf. III, 1; VI, 6; vgl. S. 310), umwindet das eine Mal die Schlange den Stab, während das andere Mal Stab und Schlange getrennt dargestellt sind

⁴ W. WROTH, *Asklepios and the coins of Pergamon*, *Numism. Chronicle* 1882, S. 18f. sieht darin einen Asklepiosstab

⁵ ROSELLINI, *Mon. del culto*, Taf. XVIII, 3 ist eine Gottheit abgebildet, die einen von einer Schlange umwundenen Stab in der Hand hält. Die folgenden Mitteilungen darüber verdanke ich der Güte des Herrn Professors H. SCHÄFER. Der Gott ist der Thoth der nubischen Stadt Pnubs. Die Abbildung ist aus Philä und gehört der Zeit des Tiberius an. Da der schlangenumwundene Stab in älterer Zeit auf ägyptischem Boden nicht vorkommt, so liegt wohl auch hier eine Nachahmung des Asklepiosstabes vor. Dafür spricht, daß dieser Thoth manchmal das Beiwort erhält: „der zu dem, welcher ihn ruft, kommt“, das auf einen Heilgott hinweist. Dagegen kommen seit alter Zeit Göttinnenszepter vor, die von einer Schlange umwunden (und gekrönt) sind (eine Darstellung aus der Kaiserzeit a. a. O. Taf. XIX, 2; eine viel deutlichere

Wenn das durch Num. 21, 4ff. als alt bezeugte Schlangenbild an der Stange keinen geschichtlichen Zusammenhang mit dem Asklepiosstab zu haben scheint, so kann doch die Abbildung eines kanaanäischen Gottes als Schlange an einer Stange neben anderm Veranlassung gegeben haben zu seiner Identifizierung mit Asklepios, seitdem der Schlangenstab dessen Attribut war. Wir dürften dann als jene kanaanäische Schlangengottheit den Esmun denken, weil eben er tatsächlich mit Asklepios identifiziert worden ist.

Nach der Bedeutung der Stange in dem Bilde der heilenden Schlange Num. 21, 4ff. ist nicht zu fragen, wenn die Stange nichts anderes war als das Mittel, die Schlange sichtbar zu machen. Auch eine Erklärung dieser Verwendung der Schlange als der Darstellung des heilenden Gottes wird besser unterlassen, da bei sehr verschiedenen Völkern die Schlange in Verbindung mit der Heilkunst vorkommt¹. Daß man den Nechuschtan, was immer seine Herkunft und ursprüngliche Bedeutung gewesen sein mag, als das Bild eines Heilgottes ansah, läßt sich, wenn man doch deuten will, zunächst aus jener Anschauung von der Schlange als der Repräsentantin der Wasserquelle erklären. Diese ist Spenderin der Lebenskraft² und damit zugleich

aus der Zeit Ramses' III. bei LEPSIUS, *Denkmäler aus Aegypten*, Abteilung III, T. 217). Diese Szepter beruhen auf dem Bilde der Göttin von Unterägypten Buto als Schlange auf einem Papyrus, der „Wappenpflanze“ Unterägyptens. Bedeutung und Form der Darstellung schließen einen Zusammenhang mit dem Asklepiosstab aus

Die Nebeneinanderstellung der Abbildungen bei PANOFKA a. a. O. Taf. VIII, 7. 8 und 1. 4 legt eine Vergleichung des Stabes des Asklepios oder eines Asklepiaden auf dem dort wiedergegebenen Gemmen- und dem Vasenbild mit dem ägyptischen Götterstab, wie ihn jener Thoth in der Hand hält, nahe. Hier und dort an dem Stab eine Krücke. Die Schlange fehlt auf der Gemme und der Vase wie an dem gewöhnlichen ägyptischen Götterstab. Wenn hier wirklich an einen Zusammenhang zu denken wäre, so würde er als die Nachahmung eines ägyptischen Typus auf der Gemme und der Vase zu beurteilen sein, die für die Herkunft des Asklepiosstabes nichts besagen müßte. Aber die Ähnlichkeit ist zu gering, um überhaupt in Betracht zu kommen. Die charakteristische Form des uralten ägyptischen Götterstabes ist in jenen griechisch-römischen Darstellungen nicht zu finden: die Gestalt des Tierkopfes für die Krücke und die Verzweigung des Stabes am untern Ende

¹ S. Beispiele bei FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, Bd. III, S. 66 f.

² Vgl. für das häufige Vorkommen der Quellen in dieser Bedeutung im Alten Testament *Studien* II, S. 148 ff., und für das „Lebenswasser“ in Babylonien ZIMMERN, *Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen u. in der Bibel*, *Archiv f. Religionswiss.* II, S. 167. 173. Die Stadtgottheit der babylonischen Stadt Dēr, eine Schlangengottheit, wird als „Herr (oder Herrin) des Lebens“ bezeichnet, ZIMMERN, *KAT*³, S. 505, Anmerkg. 10

der Heilkraft¹. Es wird sich uns weiterhin noch eine andere Deutung der Schlange nahe legen, die mit der eben gegebenen zusammenhängen würde.

III.

Die einzige Überlieferung, die von dem Wesen des Gottes Esmun direkt redet, der von Damascius² erzählte Mythos, kennt die Identifizierung des Ἐσμουνοῦς mit Asklepios und enthält wahrscheinlich noch in einem andern Namen eine Hinweisung auf ihn als Heilgott, scheint aber sonst nach dem ersten Eindruck sich auf diese Bedeutung des Gottes nicht zu beziehen.

Der späten Zeit des Damascius wegen dürfen wir seine Darstellung nur insoweit für die Erkenntnis alter Vorstellungen verwerten, als seine Aussagen mit besser bezeugten Zügen der phönizischen Religion in Übereinstimmung befunden werden.

Damascius bezeichnet den Asklepios von Berytos als „nicht griechisch oder ägyptisch, sondern einheimisch phönizisch“; man „interpretiere“ nämlich als Asklepios den Sohn des phönizischen Sadykos, den Esmunos. Ein schöner Jüngling, wurde er nach dem Mythos auf der Jagd von der Göttermutter Astronoe erblickt und mit Liebe verfolgt. Ihr entfliehend, hieb er sich mit einem Beile das Zeugungsglied ab, wurde von der Göttin durch „die lebenerzeugende Wärme“ in's Leben zurückgerufen und zum Gott gemacht, von den Phöniziern Esmunos genannt ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς. Nach andern aber bedeute sein Name „der Achte“.

Unwahrscheinlich ist die zweite, auf Philo Byblius zurückgehende, Namensklärung und unverständlich die erste, wo der Gewährsmann des Damascius anscheinend hebräisches אש „Feuer“ im Sinne hatte; es scheint dabei der Gedanke zugrunde zu liegen, daß Esmun selbst ein Repräsentant der „Lebenswärme“ sei, der zu unsern Vermutungen über die Bedeutung des Gottes stimmen würde. Eine von Damascius nicht verstandene Anspielung auf den Heilgott, den Παῖον der Griechen, wird darin liegen, daß in einer allerdings nicht zweifellosen Lesart nach der Selbstverstümmelung des Esmunos von der Astronoe be-

¹ Vgl. Taf. I, 5 bei ПАНОВКА a. a. O. (Münze von Gythium mit dem Kopfe der Julia Domna), wo neben Asklepios eine Schlange aus einem Brunnen herauszukommen scheint

² Bei PHOTIUS, *Biblioth.*, Cod. 242, S. 573 H.

richtet wird: Παῖνα καλέσασα τὸν νεανίσκον, „sie nannte den Jüngling Paian“¹, was der Berichtstatter anscheinend davon versteht, daß sie τῷ πάθει περιαλήσασα, ihn als einen „Klagegesang“ bezeichnet habe.

In dem Mythos selbst sind mehrere Züge aus andern Mythenkreisen entlehnt. Die Astronoe als μήτηρ θεῶν entspricht der Kybele, und danach wird die Selbstentmannung aus dem Attesmythos stammen. Die Wiederbelebung durch Astronoe erinnert gewiß nicht zufällig an die des Horus durch Isis. Esmun als Jäger könnte auf den griechischen Asklepios zurückgehn, der wiederholt als Liebhaber der Jagd geschildert wird. Aber auch der zu Byblos verehrte Adonis ist ein Jäger, was seinen Tod durch den Eber motiviert. Die Charakterisierung mag hier und dann vielleicht auch bei Esmun einheimisch phönizisch sein.

Die Quelle des Damascius war nicht unorientiert über wirklich phönizischen Kultus. Auch das allerdings ist vielleicht nicht korrekt, daß Berytos als Sitz des phönizischen Asklepioskultus genannt wird. Von einer Verehrung dieses Gottes zu Berytos wissen wir sonst nichts Zuverlässiges, wenn nicht etwa die oben erwähnte Münze von Berytos ihn darstellt; die Angabe kann darauf beruhen, daß nach Strabo² zwischen Berytos und Sidon ein Ἀσκληπιοῦ ἄλσος lag³. Sicher aber entspricht die Darstellung des Esmunos als des Geliebten der Astronoe — offenbar eine Gräcisierung der Astarte — der Verbindung des Esmun mit der Astarte zu Karthago in der komponierten Gottheitsbezeichnung אשמון אשורת⁴. Auch das mag richtig sein, daß Damascius — in Übereinstimmung mit der Aussage des Philo Byblius über den „Asklepios“ — den Esmun als Sohn des Sadykos bezeichnet. Dieser Gottesname kommt vielleicht vor in einem sidonischen Personnamen צדקיתן „Sdq hat gegeben“, wenn wirklich so zu lesen ist⁵, dessen Träger in irgendwelcher Verbindung steht mit einer Königsfamilie zu Sidon, wo Esmunkultus blühte.

Dem bei Damascius erzählten Mythos ist analog der des Adonis. Trotzdem ist nicht anzunehmen, daß bei Damascius diese Gottheiten

¹ Zur Erklärung s. *ZDMG* LIX, S. 487

² *L.* XVI, 2, 22 C. 756

³ Vgl. indessen *ZDMG* LIX, S. 469 f.

⁴ Vgl. *ZDMG* LIX, S. 504 ff.

⁵ Vgl. *ZDMG* LIX, S. 493 f.

verwechselt sind, da er so bestimmt den Esmun nach seinem Namen und seiner Stellung unter den phönizischen Göttern hervorhebt und da die ihm bekannte Identifizierung des Esmun mit Asklepios eine irrtümliche Beziehung des Mythos auf Esmun nicht nahe legen konnte. Auch dafür haben wir keinen Anhaltspunkt, daß 𐤇𐤍𐤎 der einheimische Name des Gottes war, welchen die Griechen auf Grund eines Mißverständnisses Adonis genannt hätten¹. Das ist so lange nicht wahrscheinlich, als nicht für Byblos, den Sitz des Adoniskultus, der Gottesname Esmun nachgewiesen ist. Es steht nichts im Wege anzunehmen, daß für den Esmun zu Berytos oder zu Sidon mit Variationen derselbe Mythos bestand wie für den Adonis von Byblos und den diesem entsprechenden babylonischen Tammuz. Das Ersterben und Wiederaufstehen wurde auch von dem Herakles-Melkart zu Tyrus erzählt. Die Korrektheit der Beziehung des Mythos auf Esmun, mag er nun mit Adonis geradezu identisch sein oder nicht, wird dadurch wahrscheinlich, daß Esmun wirklich, wie der Mythos es angibt, zu den jugendlichen Gottesgestalten gehört, die den nord- und westsemitischen Religionen als Ergänzungen des höchsten Gottes charakteristisch sind. Der ersterbende und auferstehende Gott, d. i. der Gott des nach dem Winterschlaf neu beginnenden Sonnenlaufs oder in andern Fällen, und vielleicht ursprünglicher, der Gott der mit dem Frühjahr neu erstehenden Vegetation, hatte bei den Semiten wohl überall seinen Platz unter dem höchsten Gott, dem eigentlichen „Baal“ der Stadt oder des Himmels, der ihm gegenüber als der ältere erscheint, als „Zeus“ oder „Kronos“ — der „Alte der Tage“, der Gott mit dem Epitheton „aeternus“, der eben nicht stirbt, sondern unveränderlich bleibt².

Genauer angesehen, läßt sich der Mythos des Damascius mit der Vorstellung eines Heilgottes sehr wohl vereinbaren oder vielmehr ihr zugrunde legen: der Gott, der zum Leben wiederkehrt, kann gedacht werden als der Gott, der zum Leben erweckt und das Leben erhält. So aufgefaßt, dient dieser Mythos der Anschauung zur Stütze, die wir auf indirektem Wege von Esmun zu gewinnen versuchten.

Die Vorstellung eines Gottes, der Tote in's Leben zurückruft, fanden wir bezeugt in den Aussagen von Marduk und, zunächst bild-

¹ So G. A. BARTON, *The Genesis of the God Eshmun*, *Journ. of the Amer. Orient. Soc.* XXI, 2, 1901, S. 188 ff.; DUSSAUD, *Le panthéon phénicien*, *Revue de l'école d'anthropologie* 1904, S. 111

² S. über Esmun als jugendlichen Gott *ZDMG* LIX, S. 497 ff.

lich gemeint, in denen des Alten Testaments von Jahwe. Sie mag hier wie dort ausgegangen sein von jener naturalistisch aufgefaßten Gestalt eines Gottes, der aus dem Tode zum Leben wiederkehrt. Auch von Marduk scheint ein Ersterben und Wiedererwachen ausgesagt worden zu sein¹. Im Alten Testament — bei Hosea — steht das Bild der Wiedererweckung Israel's zu neuem Leben in direkter Verbindung mit dem des heilenden Gottes. So scheint in der Tat auf semitischem Boden die Vorstellung eines Heilgottes zu beruhen auf der Anschauung von dem im Jahreslauf neu erwachenden Leben der Sonne oder des Pflanzenwuchses².

Wie alt bei den Phöniziern der Mythos eines ersterbenden und wiedererwachenden Gottes ist, läßt sich bei der Beschaffenheit unserer Quellen mit Bestimmtheit nicht nachweisen. Wir haben keine Veranlassung, an der Richtigkeit der Angabe aus Menander bei Josephus³ zu zweifeln, daß unter Hiram, dem Zeitgenossen Salomo's, ein Fest der Auferstehung des Herakles von Tyrus gefeiert worden sei⁴. Die Umgestaltung der naturalistischen Vorstellung in nationalem und ethischem Sinne findet sich im Alten Testament vor der direkten Berührung mit den Assyrern und Babyloniern, seit Hosea.

Der Gott der Propheten ist nicht mehr der ersterbende und wiederauflebende Gott der Natur, sondern über sie erhaben; auch erscheint als sein Herrschaftsgebiet nicht vorzugsweise die Natur, sondern das Volk Israel. Dies Volk wird als das aus dem Ersterben immer wieder zu neuem Leben erwachende und erweckte angesehen. Daraus hat sich dann, erst in der nachprophetischen Periode Israel's, vermittelt durch geschichtliche Erlebnisse des jüdischen Volkes und wohl nicht ohne den Einfluß nichtsemitischer Anschauungsweise, der Glaube einer persönlichen und leiblichen Auferstehung entwickelt. Daß die zugrunde liegende naturalistische Vorstellung althebräisch gewesen

¹ ZIMMERN, *KAT*³, S. 370f.

² Nach einer freundlichen Mitteilung von Professor P. JENSEN bedeutet der Name des babylonischen *Ningisida*, den A. JEREMIAS als einen Heilgott erklärt (s. oben S. 731, Anmkg. 1), wahrscheinlich „Herr der unvergänglichen Bäume“ oder „des unvergänglichen Baumes“. Er ist ein Gott der Vegetation und zugleich ein chthonischer Gott, der mit Tammuz zusammen von der Erde verschwindet

³ *Antiq.* VIII, 5, 3

⁴ Über das Alter des Adonisdienstes s. *Studien* I, S. 302ff. Das älteste direkte Zeugnis wäre Jes. 17, 10f., wenn man hier mit Recht eine Anspielung auf die Adonisgärten gefunden hat

sei, ist wenig wahrscheinlich; denn die Beobachtung des Ersterbens und Wiederauflebens in der Natur liegt dem Wüstenbewohner ferner als dem Bewohner fruchtbaren Landes, dem Nomaden ferner als dem Ackerbauer.

Jene Vorstellung ist also wahrscheinlich entweder altkanaanäisch oder durch die Babylonier nach Kanaan verpflanzt worden. Vielleicht war sie kanaanäisch und babylonisch zugleich; analoge Vorstellungen finden sich bei den verschiedensten Völkern. Dagegen ist die komplizierte Anschauung von dem wiedererwachenden Gott als einem Heilgott kaum spontan an mehreren Punkten entstanden. Allgemein altsemitisch ist diese Fortbildung oder Erweiterung der Vorstellung von dem zum Leben zurückkehrenden Gott schwerlich; denn der Heilgott setzt eine einigermaßen entwickelte Kultur voraus. Die Auffassung des wiedererwachenden Gottes als des wiedererweckenden und heilenden ist demnach vermutlich von Babylonien aus nach Kanaan gekommen und dafür als Zeitpunkt die uns aus den Amarnabriefen bekannt gewordene Periode zu denken.

War Esmun ursprünglich Repräsentant des neu erstehenden Lebens in der Natur, so ist anzunehmen, daß seine Bedeutung niemals aufgegangen ist in der eines Spezialgottes der Arzneykunst. In einem Gespräch des Pausanias mit einem Sidonier¹ erklärt dieser den phönizischen Asklepios für die den Menschen und Tieren zur Gesundheit notwendige Luft; daraus ergibt sich jedenfalls soviel, daß zur Zeit des Pausanias bei den Phöniziern „Asklepios“, also doch wohl Esmun, angesehen wurde als Repräsentant einer Naturkraft, nicht als ein göttlicher Arzt. Auch wäre bei letzterer Bedeutung nicht zu verstehn, daß Esmun in Karthago zu den Göttern der „Burg“ gehörte, unter deren Schutz das Staatswesen gestellt war.

Da die Schlange als das Tier, das einen Heilgott in dieser speziellen Bedeutung charakterisiert, in Babylonien sich bis jetzt nicht nachweisen läßt, gehört sie vielleicht in dieser Verbindung den Kanaanäern an. Für die Schlange des Heilgottes läßt sich, wenn der Heilgott anzusehen ist als der zeitweilig ersterbende Gott, neben der oben vorgeschlagenen noch eine andere Erklärung geben. Die Schlange kann den Gott bezeichnen als den aus der Unterwelt kommenden; denn sie ist das chthonische Tier, weil sie in der Erde zu hausen

¹ L. VII, 23, 6
Nöldeke-Festschrift.

scheint.¹ Aber eben in dieser Auffassung stellt die Schlange bei den Semiten die Quelle dar, die aus der Erde kommt. Zwischen beiden Bedeutungen läßt sich also nicht bestimmt unterscheiden. Als das chthonische Tier ist die Schlange bei den Griechen und, wie es scheint, auch bei semitischen Völkern zugleich das mantische, deshalb das „kluge“ Tier², weil die Mantik in einer Beziehung zu der Unterwelt gedacht wird. Auch diese Bedeutung mag der Zuweisung der Schlange an den Heilgott bei den Westsemiten und ebenso vielleicht bei den Griechen zugrunde liegen, da das gesamte Altertum die Heilkunst als einen Ausfluß der Mantik ansah.

Esmun galt für identisch mit dem griechischen Asklepios, weil von ihm, wie mir nach allem zweifellos zu sein scheint, heilende Wirkungen ausgehend gedacht wurden wie von Asklepios. Wahrscheinlich hatte auch Esmun zum heiligen Tier die Schlange. Die Frage, inwieweit ein geschichtlicher Zusammenhang für die Entstehung beider Gottheiten anzunehmen sei, lag außerhalb unserer Erwägung. Einer darauf hinweisenden Spur sind wir nicht begegnet³. Auch die Gemeinsamkeit der Schlange, wenn dies Tier wirklich dem Esmun heilig war, kann für einen solchen Zusammenhang nicht geltend gemacht werden, da die Schlange noch bei andern Völkern als das Tier eines Heilgottes erscheint, ohne daß an einen geschichtlichen Zusammenhang zu denken wäre.

Wohl aber darf man annehmen, daß die weite Verbreitung und hohe Verehrung, welche im synkretistischen Zeitalter und besonders in den Kulturen der Kaiserzeit die heilenden Gottheiten gefunden haben, nicht ohne den Einfluß des Orients aufgekommen ist. Neben ägyptischen scheinen dabei phönizische Vorstellungen und, durch letztere vermittelt, auch babylonische wirksam gewesen zu sein. Was sich im spätesten Äskulapkultus an mystischen Zügen findet, hat vielleicht

¹ S. Artikel *Drache zu Babel* a. a. O., S. 11, 22 ff.

² *Studien* I, S. 270 ff.; Artikel *Drache zu Babel*, S. 11, 45 ff.

³ Eine Ähnlichkeit zwischen dem griechischen Asklepios und dem Esmunos des Damascius besteht darin, daß auch Asklepios stirbt, von dem Blitz des Zeus getroffen (WELCKER, *Götterlehre*, Bd. II, S. 738). Die Analogie ist aber nur äußerlich; der Tod des Asklepios wird anders zu verstehen sein als der des Esmunos. Auch Asklepios steht wohl zu der Unterwelt in einer Beziehung; er ist aber, so viel ich sehe, in keiner Weise der Gott des wiederkehrenden Naturlebens

mehr im Orientalismus als in griechischen Vorstellungen seinen Ausgangspunkt.

Sicherer als irgendwelche geschichtliche Zusammenhänge zwischen phönizischer oder babylonisch-phönizischer und griechisch-römischer Vorstellung in den hier besprochenen Göttergestalten sind solche Zusammenhänge anzunehmen für alttestamentliche und kanaanäische oder babylonisch-kanaanäische Anschauungsweise. Wir haben in ihrer Nachweisung ein Gebiet gestreift, wo sich — was hier nur leise angedeutet werden konnte — besonders deutlich zeigt, wie Anschauungen altsemitischer Naturreligion in der Predigt der Propheten umgewandelt worden sind zu Aussagen geistig-religiöser und ethischer Bedeutung, die aus dem Alten Testament das Christentum herübergenommen hat.

Auch durch anderweitige Vermittelung tritt die Vorstellung von Esmun in eine Beziehung zu der Ausgestaltung christlicher Lehre. Dürfen wir einzelne Züge, die zueinander gehören, allerdings nirgends zusammen erscheinen, zu einer einheitlichen Vorstellung von dem Wesen des Esmun verbinden, so wird er, der jugendliche Gott, der dem höchsten Gott untergeordnet ist, der stirbt und wieder auflebt, der als Heiland der Kranken und Wiedererwecker der Toten gilt, in seiner durch die phönizischen Kolonien und namentlich von Karthago aus wohl weiter ausgebreiteten Kombination mit Asklepios ein nicht unwesentliches Moment gebildet haben bei der Entstehung einer Heilshoffnung im untergehenden Heidentum. Die Sehnsucht der Welt des römischen Reiches nach Erlösung von Krankheit und Tod, die den heilungbringenden Gottheiten das Epitheton Σωτήρ beilegte und ihren Kultus mächtig werden ließ, hat dem Christentum die Wege geebnet. Die Form jener Sehnsucht und die Sprache der altchristlichen Theologie in ihren Aussagen von dem erschienenen Heiland, der sich selbst als den Arzt für die Kranken bezeichnet hatte, weisen bemerkenswerte Analogien auf. Die Entstehung dieser Analogien wird nicht ohne den Einfluß geschichtlicher Berührungen vorzustellen sein.








Hebraica:

1. Berith. 2. Rōsch keleb, rōsch hamōr.

Von

C. F. Seybold.

1. *Berith*.

ie etymologische Herleitung von *berith* mit Hilfe des Assyrisch-Babylonischen scheint sich mehr und mehr einzubürgern: vgl. NATHANAEL SCHMIDT, *Encyclopaedia Biblica* I, 928 (1899): "It is significant that the Assyrio-Babylonian is the only cognate language in which the word has been found. *Biritu* means: (1) fetter; (2) alliance, covenant; (3) firmness, solidity." Eine andere babylonische Etymologie gibt mit andern Assyriologen PAUL HAUPT, indem er zugleich hebr. *berith* einfach als babylonisches Lehnwort ansieht: vgl. *Johns Hopkins University circulars* Vol. XIX, N. 145, p. 37^a: "An older [sc. als *tōrah* = babylonisch *tertu*] Babylonian loanword is the term for "covenant" Hebr. *bērit̄h*, evidently connected with the name of the Babylonian haruspices *bārū*" und ausführlicher in *Journal of Biblical Literature* 1900, S. 59: "Following DELITZSCH (*The Hebrew language*, London 1883, p. 49) and JENSEN, ZIMMERN believes that the Hebrew term *berith* "covenant" is identical with the Babylonian *biritu*, which is derived from the same stem as *bārū* "diviner"; *berith* seems to be a Babylonian loanword just as *tōrah*, and the original meaning of *berith* may have been "oracle"." S. 57: "*Barū*, or more accurately *bārū* (for *bārū*) is the participle of *bārū* "to look, inspect", originally "to discern"." Es werden uns also zwei babylonische Etymologien präsentiert: 1) Fessel, Band = Bund, 2) haruspicium, Eingeweideschau, Opferschau, Orakel = Bund, wobei von HAUPT auf Lev. 1, 12. 17 und Gen. 15 (als spät) hingedeutet wird

(vgl. *kārath berith foedus icere*). Sehr auffallend ist aber, daß DELITZSCH im *Assyrischen Handwörterbuch* 1896, 185 von einem *biritu* = Bund keine Silbe mehr hat, sondern *biritu* nur als 1) Fesselung (Fesseln), 2) feste Einschließung kennt (vgl. ebenda *biritu* 1) Fessel, 2) festumschlossener Ort, Burg). Wenn demnach das Wort *biritu* im Sinn von Bund noch gar nicht ganz gesichert erscheint, dann um so weniger, daß es im Hebräischen altes Lehnwort aus dem Babylonischen ist. Statt mit den Begriffen „Fessel“ und „Opferschau“ für „Bund“ zu operieren, scheint es einfacher und besser, bei der alten Ableitung zu bleiben von *bārāh* schneiden, scheiden, entscheiden, decidere, decisio, Entscheidung, Bescheid; vgl. aram. *qejām*¹ Festsetzung *constitutio* = Bund, *συνθήκη, διαθήκη*. Dabei möchte ich noch besonders auf ein außer acht gelassenes arabisches Wort hinweisen, das meiner Ansicht nach mit besserem Recht zu vergleichen ist: *berāa(t)* بَرَاءَة Freispruch, Freiheitsurkunde, Schulderlaß, Quittung; Erlaß überhaupt (vgl. Sure 9: *Sarat alberāa*: Immunitätserklärung); vgl. besonders *يمين البراءة* und *حلف بالبراءة* bei DOZY, *Supplément*, wobei die Schwurformel zu beachten ist: *بَرِئْتُ مِنْ حَوْلِ اللَّهِ وَقَوْلِهِ* *وَدَخَلْتُ فِي حَوْلِ نَفْسِي وَقَوْلِهَا إِنْ كَانَ كَذَا وَكَذَا*. Die vulgären Formen *barā(t)* (in's Spanische und Portugiesische als *albará, alvará, albalá, alvalá*, Quittung, Brief übergegangen): Erlaß, Brief, Diplom usw. sind sehr gebräuchlich. Der „Bund“ Gottes mit Noah ist ja z. B. mehr ein Erlaß Gottes, ein Privileg, ein Freibrief, was in der arabischen Etymologie schön zum Ausdruck kommt. Nach dem Arabischen *berāa(t)*, das ja gewiß nicht vom Hebr. oder Assyrisch-Babylonischen abzuleiten ist, wäre also die Grundbedeutung: Freibrief, Erlaß des höher Gestellten an einen Niederen oder gegenseitige Quittierung von Gleichgestellten, welche sich unter Anwendung obiger, gewiß alter Eides- und Schwurformeln vergleichen, eine Abmachung, ein Abkommen treffen, einen Bund, Bündnis, Vertrag schließen. Dabei ist zu beachten, daß im späteren und vulgären Arabisch die schriftliche Abfassung, Formulierung, das Schriftstück begrifflich vorherrscht (*diplôme, lettre, brevet, stipulation, quittance, mandement, assignation, passe-port, contrat, bulle, bref*). Vgl. das im Arab. noch

¹ Auffallend wäre an sich, warum gerade nur das Hebräische *berith* aus dem Babylonischen entlehnt haben sollte, das ihm näher liegende Aramäische dagegen nicht (*berith* syr. nur = Schöpfung). Warum sollen die altnomadischen Israelstämme ein Urwort wie „Vertrag, Vergleich“ entlehnt haben müssen?

viel häufigere, analoge Synonym von بَرَاءة: عَهْد 'ahd (vgl. mō'ēd) engagement, serment, obligation; promesse; traité, contrat; pacte, alliance; brevet etc., welches eben das klassische und häufigste, mehr abstrakte Wort für „Vertrag“, „Bund“ geworden ist, während der ursprünglich wohl noch synonymere Ausdruck barāa(t) sich mehr konkret als irgend einen Kontrakt enthaltendes und fixierendes „Schriftstück“ begrifflich entwickelt hat.

2. Rōsch keleb, rōsch hamōr.

Wenn wir von der gewiß gezwungenen Deutung WINCKLER's, *Geschichte Israels* I, S. 25 (1895): (2 Sam. 3, 8) „Bin ich etwa der Fürst von Kaleb?“ ganz absehen (vgl. schon KLOSTERMANN, *Kurzgefaßter Kommentar* 1889 zur Stelle: „Bin ich einer der Kalibäer wie sie in Juda sind?“ [rōsch = tsch]), so wird wohl im allgemeinen für rōsch keleb bis auf die neueste Zeit die Deutung beliebt, wie sie KÖNIG, *Theolog. Literaturblatt*, 28. Juli 1899, S. 348 formuliert: „Ich meine, daß ein Hundskopf, wie der Eselskopf (2 Kön. 6, 25) als der ev. wertloseste Theil des Thieres verstanden ist, also eine Steigerung des mehrfach vorkommenden Schimpfworts „Hund“ (1 Sam. 24, 15 etc.) vorliegt“; vgl. ders. *Neue Kirchl. Ztschr.* 1899, 722² (1900, 738 und *Stilistik* 71 Anm.): „In dieser Frage (2 Sam. 3, 8) ist rōsch = Kopf als der beim eventuellen Verzehren eines Hundes wertloseste Teil desselben gemeint, wie in 2 Kön. 6, 25 der Eselskopf. Schon weniger wahrscheinlich enthält der Ausdruck rōsch eine Anspielung auf die Anführerstellung des Abner, so daß gemeint wäre: Bin ich etwa der Häuptling von Hunden, wie sie zu Juda gehören?“ Vgl. BENZINGER zu 2 Kön. 6, 24 (1899) S. 143: „Das Fleisch des Esels wurde sonst nicht gegessen, jetzt wird sogar der Kopf, das geringwertigste Stück des Tiers, um fabelhaften Preis gekauft: 80 Sekel Silber haben den Silberwert von ca. 200 Markstücken; ein Sklave war durchschnittlich 30 Sekel wert (Ex. 21, 20).“ Kommentare wie Wörterbücher nehmen also einfach „Hundskopf“ als Steigerung eines verächtlichen Begriffs von Hund (vgl. Christenhund der Muslime). Eine einfachere und natürlichere Erklärung legt der häufige Sprachgebrauch im Arabischen nahe, wo ra's gerne ein einzelnes Individuum, von Tieren, besonders Haustieren, ein Stück (Groß- und Kleinvieh) bezeichnet, wobei der Begriff allerdings ursprünglich vom Zählen distributiv ausgegangen sein wird, wie in andern Sprachen (vgl. nur capita boum; Schiller:

er zählt die Häupter seiner Lieben und sieh, es fehlt kein teures Haupt“), vgl. *راس من الغنم — الخيل*; *rösch keleb* ist hiernach nicht „Hundskopf“, sondern ein Hundevieh, ein Hund; *ראש = אחד*, vgl. 1 Sam. 24, 15 *כלב מת פרעש אחד*, wo bei *keleb* die allgemeine Kategorie *rösch* weggelassen ist, weil es durch *mëth* näher bestimmt ist, während bei *par'ösch* (Floh) wegen der Winzigkeit des Insekts die Charakterisierung durch *rösch* komisch und ungehörig wäre, weshalb das synonyme *אחד* gewählt ist, vgl. die Anwendung des synonymen *isch* für das unbestimmte „ein Individuum“ = irgend ein quidam τίς in Ausdrücken, wie *isch näbht* (vgl. auch *gulgoleth* Schädel); ebenso Jud. 5, 30 *rösch geber* (zugleich distributiv und *isch* neben synonymem *geber* ausgeschlossen). Das verächtliche *rösch keleb* bedeutet also nur „ein Hundevieh, ein Hund“, wozu sachlich etwa das schwäbische „Rindvieh“ zu vergleichen ist, vgl. Ps. 92, 7 *איש בער* und Prov. 30, 2. Zum arab. Sprachgebrauch vgl. besonders DOZY, *Supplément*: „Stück“ Vieh, auch von Menschen (Sklaven) und Dingen, Pflanzen („Krautkopf“), und die Lehnwörter aus dem Arabischen in Castill. *res*, portug. *rez*, *res*, gallego: *ras* = Stück Vieh (*pièce de bétail*), daneben spanisch synonym *cabeza* (*mayor* und *menor*), ein Stück Groß- und Kleinvieh. Ebenso ist 2 Reg. 6, 26 nicht ein wirklicher Eselskopf gemeint, der auf 80 Sekel (LXX 50) kommt, sondern ein einzelner Esel, der sonst nicht gegessen wurde. Der enorme Preis des fast fleischlosen Kopfes des unreinen Tieres erscheint mir als ungehörige, lächerliche Übertreibung. (Auch in einigen griech. Berichten von schrecklichen Belagerungen verstehe ich *δνου κεφαλή* ebenso.) Vgl. *Athenaeum*, 30. Dez. 1899, p. 890a: „As his (Babar's) foes (the Uzbekes) could not take it (his capital Samarcand) by assault, they had recourse to a blockade and in four months “the inhabitants”, writes Babar, “were reduced to extreme distress and things came to such a pass, that the poorer and meaner sort were forced to feed on dogs' and asses' flesh”” (Besprechung von *Rulers of India. Babar*. By STANLEY LANE-POOLE, Oxford, 1899). — Im Hebräischen erscheint *rösch* in diesem Sinne auch darum seltener als im Arabischen, weil die nomina unitatis *רֶשֶׁת* zum kollektiven *רֶשֶׁתִּים* und *רֶשֶׁתִּים* zum kollektiven *רֶשֶׁתִּים* (den gebräuchlichsten Haustieren) gang und gäbe sind.





„Lobus caudatus“, היתרת על הכבד

and its Equivalents, Λοβός, אֲזִבְעֵי הַכֶּבֶד, حَبْلُ حَنْزَلَا, حَبْلُ كَاكَاة, &c.

By

George F. Moore.



In the enumeration, in the sacrificial laws of the Old Testament, of the parts of the victims which are to be burnt upon the altar is always included היתרת על הכבד (Lev. 3, 4. 10. 15; 4, 9; 7, 4; Ex. 29, 13), or יתרת הכבד (Ex. 29, 22; Lev. 8, 16. 25; 9, 19), היתרת מן הכבד (Lev. 9, 10). These are the only passages in the Old Testament in which the word יתרת occurs. In Talmudic literature it appears repeatedly in discussions of the sacrifices: see especially *Sifra* on Lev. 3, 4; 7, 30 (fol. 14^b, 39^d ed. WEISS), quoted in *Yalkut* I. §§ 462, 508; *Tos. Hullin* 9, 14 (p. 511 ed. ZUCKERMANDEL); *Hullin* 117^a. It is found also in a list of remedies which, with slight variations, is repeated in several places (*Berakoth* 44^b 57^b, *Abodah zarah* 29^a). From *M. Foma* 8, 6, *Foma* 84^{a-b}, *Fer. Foma* 8, 5 (f. 38^a ed. Zitomir) we learn that it was administered for the bite of a mad dog¹. These passages throw no light, however, on the meaning of the word.

Without discussing at length the many and widely diverse interpretations that have been put upon the phrase היתרת על הכבד, I propose in the following pages to show, *first*, that the true meaning is "the caudate lobe of the liver"; and, *second*, that the words were

¹ See below, p. 764, note 2, and p. 766sq.

correctly so understood in the oldest versions, (LXX, Peshitto, Targum), in the Mishna, and by many Jewish scholars in the Middle Ages.

A literal translation of the words *יתרת הכבד על הכבד*, is "the redundance upon the liver", or, "of the liver"; and this we should naturally take to designate a part of the liver which appeared to be superfluous, a protuberance or excrescence. In *Kiddushin* 24^b—25^a *יתרת* is used of a supernumerary finger; see also *Hullin* 47^a, of a supernumerary lobe of the lungs; cf. *Bekoroth* 45^a^b, *Hullin* 61^a. In the rules for sacrifice in the Pentateuch this part of the liver is always named in connection with the kidneys, and in Lev. 3, 4. 10. 15; 7, 4, which contain both the oldest and the most detailed ritual, it is prescribed that, in the dissection, it shall be removed from the carcass of the victim *upon* or *along with* (*על*, LXX *σύν*) the kidneys; from which it is to be inferred that it lay in immediate proximity to the kidneys. The victims most frequently sacrificed by the Israelites were sheep and goats. It is to be presumed, therefore, that the definition of the parts to be offered on the altar had primary reference to the anatomy of those animals, though applicable also to neat cattle (Lev. 3, 1 ff.). If we examine the liver of a sheep, we find, springing from the right lobe, an accessory lobe or protuberance called by anatomists *lobus caudatus*². It is shaped somewhat like a thumb, and lies close beneath the right kidney, pressing so firmly against it that the *impressio renalis* forms a groove along the whole length of the lobe. At its base, the *lobus caudatus* is connected with the right lobe of the liver by a small neck. By a transverse cut through this neck it can be separated from the liver and removed with the kidney and its fatty envelope³. In the goat the *lobus caudatus* has a similar form; in the bullock it is of different shape, but its relation to the liver and the kidney is the same. The caudate lobe thus corresponds exactly to what the name *יתרת על הכבד* and the ritual prescriptions demand.

Among modern scholars J. D. MICHAELIS (*Deutsche Übersetzung des Alten Testaments*, on Lev. 3, 4) is almost alone in the correct

¹ So *Aruch*; the editions have *יתרת*, as also in *Hullin* 47^a

² By older writers *lobus Spigelii*, through a mistaken identification with the lobe of the human liver to which that name had been given

³ These facts I have verified by actual dissections

understanding of the phrase. In a note on p. 119, after apologizing for the indefiniteness of his translation, “die kleine Lappe an der Leber” (the butchers could only tell him what they called it in their Low Saxon dialect; the anatomists gave him only Latin names), he continues: “Die Leber der Rinder, die selbst aus zwei größeren Theilen besteht, hat einen merklichen, aber im Verhältnis gegen sie, kleinen Anhang, oder Lappen, welcher an die Nieren stößt: dieser Anhang ist es, den ich den kleinen Lappen nenne.”

COCCEIUS (*Lexicon*, s. v.), who also had gone to the butchers for knowledge of the anatomical facts, came near the truth, but was misled by the assumption that the יִתְרָה must be a piece of fat.

That recent commentators have missed this obvious solution is due to two things: *first*, they have never taken the trouble to look at the liver of a ruminant *in situ*; and, *second*, they have commonly assumed that, inasmuch as the יִתְרָה was offered upon the altar with the fat, it must itself be fat¹. This inference is, however, clearly erroneous: when the term “fat” (חֶלֶב), without further specification, is employed for the portions of the victim to be burnt on the altar, it is a summary designation, and does not imply that the יִתְרָה was fat, any more than that the kidneys, which are equally included, are fat. Jewish tradition has always rightly distinguished the יִתְרָה as well as the kidneys from the accompanying fat; see *Tos. Hullin* 9, 14; *M. Tamid* 4, 3; *Sifra*, on Lev. 7, 30 (f. 39^d ed. WEISS); cf. Maimonides, *Māase ha-korbanoth* 9, 8. The יִתְרַת הַכֶּבֶד was a part of the animal which, like the kidneys and the sheep’s tail, might lawfully be eaten; see Maimonides, *Ma’akaloth asuroth* 7, 5; R. Moses b. Nahman on Lev. 3; Joseph Caro, *Beth Joseph*, on *Arba’ah Turim* f. 43^a; while the fat about the liver, as well as that on the kidneys, is forbidden.

The LXX uniformly translate יִתְרָה by λοβός (ὁ λ. ὁ ἐπὶ τοῦ ἥπατος, τοῦ ἥπατος, ἀπὸ τοῦ ἥπατος); cf. Philo, *De victimis*, II. 244, *De sacrificiis Abelis et Caini*, § 40, I. 190; Josephus, *Antt.* iii. 9, 3. The Old Latin version renders λοβός by *pinna* or *pinnula*². Modern scholars generally translate ὁ λοβός τοῦ ἥπατος, “the lobe of the liver”; and inasmuch as the liver has several lobes, it is supposed

¹ Thus, e. g., KNOBEL-DILLMANN-RYSSEL object to BOCHART’s interpretation, ‘the largest lobe of the liver,’ that “die Leber kein Fett bildet”

² *Cod. Wirceburgensis*, ed. RANKE, p. 28; Aug., *Quaest. 28 in Levit.*; Jerome, *Ep. 64, ad Fabiolam*; Hesychius Presbyter, in *Levit.*, *passim*

that the word in here to be taken κατ' ἔξοχὴν, "the largest lobe"¹. If this view were correct, it would follow that the Greek translators were mistaken about the part of the liver designated by ΠΠΠ and offered in sacrifice. An examination of the use of λοβός in Greek authors shows, however, that the LXX's rendering is technically accurate.

The plural λοβοί, 'lobes', for the divisions of the liver or the lungs, and the singular, λοβός, for any one of these divisions, are common in medical writers; but in the older literature λοβός (the plural does not occur) is the specific name of a certain part of the liver which was of peculiar significance in divination by extispicium. Thus in Euripides, *Electra*, 827 ff.: . . . ἱερά δ' ἔς χεῖρας λαβῶν | Αἴγισθος ἦθρει. καὶ λοβός μὲν οὐ προσῆν | σπλάγχνοις, πύλαι δὲ καὶ δοχαὶ χολῆς πέλας | κακὰς ἔφαινον τῷ σκοποῦντι προσβολάς.

See also Aeschylus, *Eumenides*, 155 ff., *Prometheus Vinc-tus*, 509 ff.; Plato, *Timaeus*, 71 C. The absence of the λοβός is frequently, as in the verses quoted above from the *Electra*, spoken of as a very bad sign; see Xenophon, *Hellen.* iii. 4, 15; Plutarch, *Cimon*, 18; *Alexander* 73; Appian, *Bell. civ.* ii. 116; Arrian, *Anab.* vii. 18. Suidas: λοβός, τὸ ἄκρον τοῦ ὤτιου καὶ τοῦ ἥπατος . . . καὶ ἐν θυτικῇ σημεῖόν τι ἐν ἥπατι, cf. Hesychius, s. v.

What part of the liver is meant by λοβός may be gathered from the names of other parts with which it is associated in the texts cited; it appears perhaps most clearly in Nicander, *Theriaca*, 559—563, where it is given as a remedy for the venom of serpents²: ἢ ἀπὸ κάπρου | ἥπατος ἀκρότατον κέρσαι λοβόν, ὅς τε τραπέζης | ἐκφύεται, νεύει δὲ χολῆς σχεδὸν ἠδὲ πυλάων· κ.τ.λ. The λοβός grows out of the τράπεζα, i. e., probably the flat and roughly rectangular right lobe, and inclines toward the gall bladder and the porta³. This is sufficiently accurate description of the caudate lobe of a swine's liver.

That λοβός is properly the caudate lobe is correctly affirmed by CAMPER in his commentary on the *Electra* of Euripides (1831), who cites as having established this fact, HARTUNG, *Exercit.* I. *De orig.*

¹ BOCHART, *Hierozoicon*, ed. ROSENMÜLLER, I. 562 ff., and many after him

² Ed. O. SCHNEIDER, 1857. Cf. the ΠΠΠ as a remedy for the bite of a mad dog, below p. 766

³ See the scholia on the passage, and the Metaphrasis of Eutecnus in the edition of J. G. SCHNEIDER, 1816, p. 347

anatom. pag. xvi sqq.; also by BOUCHÉ-LECLERCQ (in DAREMBERG et SAGLIO, s. v. Haruspices, 24 B, s. v. Divinatio, 298 B); and DEECKE (*Etruskische Forschungen und Studien*, 2. Heft, 1882, p. 71 ff.). The Latin term corresponding in divination to $\lambda\omicron\beta\acute{o}\varsigma$ is *caput*, on which see Cicero, *De divinatione*, ii. 13: *caput iecoris ex omni parte diligentissime considerant; si vero id non est inuentum, nihil accidere potuisse tristius*. Cf. MARQUART-MOMMSEN, *Staatsverwaltung*, III, 176, where the *caput* is rightly identified with the caudate lobe.

That the LXX employed the term $\lambda\omicron\beta\acute{o}\varsigma$ in this, its proper, sense is confirmed by the other branches of Jewish exegetical tradition. In the Mishna, *Tamid* 4, 3, where the dissection of the sacrificial victims is minutely prescribed, instead of the Biblical **יתרת הכבד** we find repeatedly, **אצבע הכבד**, the finger of the liver, a name obviously given from the shape of the caudate lobe, which Maimonides, Introduction to *M. Kodashim*, compares to the thumb projecting from the hand¹.

The same interpretation is found in the Targums, and in the Peshitto, which in such matters usually follows Jewish tradition. Onkelos renders **היתרת על הכבד** by **חצרא דעל כבדא**; for **יתרת הכבד** he gives **חצר כבדא**. The proper pronunciation of **חצרא** is preserved in the Sabbioneta edition which has regularly **חִצְרָא** (*hiṣra* or *hiṣrā*), and sporadically in other manuscripts and editions; so in the Rabbinical Bible of 1525 (JACOB CHAYIM) in Ex. 29, 13 **חִצְרָא**; Rashi on Lev. 3, 4 quotes **חִצְרָא**; BERLINER cites **חִצְרָא**, **חִצְרָא**, in different passages, from two codices. The correct explanation of **חצר כבדא דעל**, **חצרא דעל**, in the Targum is given by Hai Gaon (died 1038 A.D.), whose testimony is of the greater weight because he was perhaps the last Babylonian scholar who had an thorough knowledge of Aramaic². He writes:

חצרא היא יותרת הכבד ועקרו לשון ארמי והיא אצבע קטנה שבקצה כף ידו של אדם שקורין אותו בלשון ישמעאל אלכננדר על שמה נקרא חצר הכבד כי יש בכבד חתיכות גדולות שדומות לאצבעות גדולות וזו היותרת קטנה היא דומה לאצבע קטנה.³

¹ The same comparison is made by Bar Serošwai in Bar Bahlul 1770 ('like a finger'). See below, p. 767

² Löw, *Pflanzennamen*, 9

³ Quoted by Ibn Ghayyat (Spanish rabbi; d. 1089), *Shā'are Simḥah*, ed.

I. e., **חצרא** is the Biblical **יִתְרַת הַכֶּבֶד**; it is an Aramaic word which properly means 'the little finger' of the human hand, equivalent to the Arabic **خَنْصِر**. The **יִתְרַת** is called **חצרא** because the liver has large divisions, resembling the large fingers, while the **יִתְרַת** is small, resembling the little finger.

The resemblance of the lobes of the liver to the fingers of the hand was observed by Greek anatomists: Theophilus Protospatharius, e. g. (*De corporis humani fabrica*, ed. GREENHILL, 1842), after speaking of the names of the several lobes of the human liver (ultimately derived from the language of divination), **τράπεζα, ἔκτια, μάχαιρα, ἡνίοχος**, continues: **τοῖς λοβοῖς οὖν αὐτοῦ, ὡσπερ τισὶ δακτύλοις, μείζονα τῆς γαστρὸς τόπον περιλαμβάνει**. Similarly Ibn Sīnā (ed. Rom., 1593, p. 455): The liver has lobes, with which it embraces the stomach, as one grasps something with the fingers. Hai Gaon's explanation of **חצרא** is accepted by LÖW (*Pflanzennamen*, 9); cf. also BERLINER, *Onkelos*, 32.

The Aramaic **חצרא** found its way into the Hebrew of the Mishna. It has been noted above that the **יִתְרַת הַכֶּבֶד** appears in the Talmud in a list of popular remedies. In *M. Foma* 8, 6 the consensus of authorities (Matthiah b. Harash dissenting) forbids the administration of this remedy on the Day of Atonement: If a man has been bitten by a mad dog, it is not permissible to give him a piece of the caudate lobe of the dog's liver to eat (**אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו**). See also *Bab. Foma* 84^a. This remedy is said to have been tried without success on Germanus, a slave of R. Judah II.: he had been bitten by a mad dog; they gave him a piece of the caudate lobe of its liver (**מחצר כבד שלו**), but he was not cured (*Fer. Foma* 8, 5, f. 38^a, ed. Zitomir). That the liver of a mad dog, broiled and eaten, would cure those who had been bitten by him, was believed also by

BAMBERGER, Fürth, 1861, I. 57. Professor SCHECHTER has kindly given me another quotation, in Isaac b. Abba Mari, *Itur*, II, 44^c. The text as printed by KOHUT, *Aruch Completum*, IV, 477, after DUKES (*Orient, Litbl.* IX, 1848, 537), is corrupt, but KOHUT's reconstruction is still farther from the original. On the main point, however, KOHUT was right, and to him belongs the credit of having revived the correct explanation of the word **חצרא** (*Aruch Completum*, s. vv. **אצבע** and **חצר כבד**). See also BLAU, *Jewish Encyclopaedia*, VIII, 141, which appeared after the present article was written

‡ In Hebrew letters **אלכוצר**. This is miswritten in DUKES-KOHUT, **אלפוצר**; in the *Itur*, **בנצר**.

the Greeks; Galen (*De simplic.* xi. 10; ed. KÜHN, *Medic. Graec.* XII, 335), mentions it, without expressing confidence in it¹.

In the light of the foregoing it is clear that חצר הכבד in the places cited from *Foma* is equivalent to מצנע הכבד in *M. Tamid* 4, 3, 'the finger', more specifically 'the little finger', of the liver, i. e. the caudate lobe. The original pronunciation was probably *hišsar*, or perhaps *hišser*; cf. Arab. *hišsir* and *hišsar*, and the Syriac forms presently to be adduced. With the Hebrew חצר (حضر) it has, of course, no connection.

The phrases יתרת הכבד, היתרת על הכבד, are uniformly rendered in the Peshitto, סנזי וּחְבָּלָא (so, correctly, in the Urmia edition, confirmed by Bar Ali, ed. HOFFMANN, no. 4028, Bar Bahlul, ed. DUVAL, col. 770; cf. Johannan bar Zu'bi, quoted by MERX, *Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes*, IX, 2, p. 174f.). Bar Serošwai (in Bar Bahlul *l. c.*) explains: "That which projects from the body of it [the liver] something like a finger"; the Arabic glosses all give as the equivalent زيادة الكبد, the proper name of the caudate lobe of the animal liver. The word is therefore to be connected with יתרון, 'little finger'; cf. BROCKELMANN, s. v., סנזי וּחְבָּלָא. The pronunciation סנזי וּחְבָּלָא in the London Polyglott is erroneous; and the etymological combinations based upon it (see, e. g., PAYNE SMITH, s. v. סנזי וּחְבָּלָא), false. The origin of the Aramaic חצר, Syriac חצר, Mandaic חצר, Arabic حَنْصِر, is unexplained. It is possible, as Professor C. C. TORREY has suggested to me, that it is from Assyr. *šihru*, 'little'.

The Arabic versions, whether made from the Hebrew, Greek, or Syriac, all render, زيادة الكبد². This term is defined in all the native lexicons by an unmistakable description of the caudate lobe: it is a small part of the liver, depending or protruding from it; called *ziyādah* because it is a 'redundance' on the flat surface, &c.³ The name exactly corresponds in meaning to the Hebrew יתרת. A proverb

¹ See also BLAU, *Altjüdisches Zauberwesen*, 80. Compare the English proverb "A hair of the dog that bit you." The principle is expressed more generally in the Greek ὁ ὄντας καὶ ἰσσετάι; see RIESS in PAULY-WISSOWA, I. 36, for examples of the application of this rule

² Except the Samaritan Arabic of Abū Sa'īd: الفضلة or الفاضلة

³ This definition must not be confounded with the descriptions of the lobes of the human liver in medical writers (ultimately from Greek sources). — LANE, s. v., is led astray by the Hebrew dictionaries and O. T. commentators. The "round ligament" (LANE, LAGARDE, al.) does not exist in the ruminants here in question

quoted in the *Asās* says: "A son is the liver of his parent, and a son's son is the *ziyadat al-kabid*." The point of the saying lies in the fact that the caudate lobe is, as it were, a diminutive liver, springing from the main body of the organ. It was perhaps the same relation which led the Ethiopic translators to render $\lambda\omicron\beta\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \eta\pi\alpha\tau\omicron\varsigma$ by ከብድ : እዥ : ጎገላሰ *jecusculum*.

The designation, in the Jewish ritual, of precisely this part of the liver to be burnt on the altar is not accidental; it is associated with the preeminent importance which the caudate lobe had in ancient divination. Evidence of this preeminence has been adduced above from Greek and Latin authors. Interesting archaeological confirmation of the fact is given by models of a liver mapped out for the use of diviners which have been preserved. Two Babylonian clay tablets in the British Museum represent the liver of a sheep or goat, divided into regions, and covered with texts, apparently indicating the omen signified by a peculiarity in the corresponding region of the liver of the victim under examination. DEECKE has published two Etruscan models of the liver, one in bronze and one in alabaster, the former of which is mapped out and inscribed in a similar way. S. REINACH has recently recognized another, held in the hand of an Aesculapius in the Musée St. Germain. In both the Babylonian tablets and in the Italian examples published by DEECKE the caudate lobe, in schematic pyramidal form, is made very prominent¹.

We have found that the oldest exegetical tradition (LXX, Targum, Peshitto, Mishna, &c.) understood by יתרת הכבד the caudate lobe. A different interpretation of the words meets us first in Jerome's Latin version, in which the phrase is uniformly rendered *reticulum jecoris*², and in the Lyons Pentateuch, where the true Old Latin, *pinna*, *pinnula*, has been supplanted by *omentum*, perhaps through

¹ I expect to publish a fuller discussion of these objects in another place. Here it must suffice to refer to the most important literature: PINCHES, *Cuneiform Texts*, &c. VI (1898); BOISSIER, *Documents relatifs aux prisages*, 1894; *Note sur un monument Babylonien se rapportant à l'extispicine*, 1899; ZIMMERN, *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion*, II. 1., 1899; VON ORFELE, *Die Leberschau Hesekiel*, 21, 26, *ZATW.* XX (1900) 311–314. — DEECKE, *Etruskische Forschungen*, I. 4 (1880), 1–98; *Etruskische Forschungen und Studien*, Heft 2 (1882), 65–87; REINACH, *Revue Archéologique*, 1902, I. 137. — BOUCHÉ-LECLERCQ, in DAREMBERG et SAGLIO, s. vv. 'Divinatio', 'Haruspices'. — BLECHER, *De extispicio capita tria*, 1905

² The apparent exceptions in the Vulgate (*arvina*, Lev. 3, 15; *adepts*, Lev. 4, 9) are probably early copyists' errors

the influence of the Vulgate. It may be assumed that this interpretation was given to Jerome by his Jewish teachers. It reappears in Rashi, who explains יתרת in Ex. 29, 13 by the Aramaic **טרפשא** (*Hullin* 46^a 49^b), and on Lev. 3, 4 defines it as the diaphragm; see Rashi also on *Berakoth* 44^b. Under the influence of the Vulgate and of the mediaeval Jewish commentators and lexicographers, especially Kimchi, this interpretation was adopted in the Protestant versions. LUTHER: „Das Netz um die Leber“ doubtless intending the diaphragm (cf. MÜNSTER, „Hebraei dicunt esse rubeam carnem hepar complectentem;“ FAGIUS, „Judaei vulgo das rot fleisch interpretantur“); English Version (1611), „the caul that is above the liver,“ with the marginal note, „It seemeth, by anatomy, and the Hebrew doctors, to be the midriff;“ Dutch *Staatenbijbel*, „Het net over de lever,“ &c.

I must reserve for another place a fuller investigation of the history of this interpretation, as well as of the word **טרפשא** ('diaphragm')¹ and other terms. It is not without significance, however, that the Jewish scholars who understand by היתרת the diaphragm preserve the tradition that a portion of the liver was to be cut off and removed with it; see, e. g., Rashi on *Tamid* 31^a (**אצבע הכבד**); cf. *Sifra*, **ויקרא**, Perek 17 (ed. WEISS, fol. 14^{b-c}).

¹ This word has nothing to do with **τρυφάλα**, with which it has often been combined







Die sogenannten aramaisierenden Formen der Verba פ"ע im Hebräischen.

Von

L

E. Kautzsch.



Seit GESENIUS' *Lehrgebäude* pflegt man die Formen der Verba פ"ע mit geschärftem 1. Radikal als Aramaismen¹ zu bezeichnen und denkt dabei wohl meist an eine bewußte Anlehnung an die aramäische Bildungsweise. Den Grund dieser Anlehnung findet man meist in dem Bestreben, den Schein dreiradikaliger Bildungen zu erwecken und so diese Formen der übermächtigen Analogie der starken Bildungen anzunähern. „Man suchte Ersatz für die hier [im 2. Radikal von Formen wie כבץ] verlorene Stammverstärkung, und fand ihn wenigstens bei präformirten Formen in der da möglichen vorderen Verdoppelung“ (BÖTTCHER II, 486). Ebenso glaubt OLSHAUSEN (*Lehrb.* S. 198), daß man in den fraglichen Formen „den ersten Radical ohne irgend einen anderen Grund verdoppelte, als um sich dem Sylbenfalle der Derivate starker Wurzeln genau anzuschließen.“ Nach KÖNIG, *Lehrgeb.* I, 327 war bei der Vorderverdoppelung (die er lieber „Ersatzverdoppelung“ nennen will) der erste Faktor das Streben, die verlorene Verdoppelung wieder zu Gehör zu bringen.

Es wird sich der Mühe lohnen, durch eine genaue Untersuchung des gesamten in Betracht kommenden Materials die Haltbarkeit der

¹ GESENIUS selbst sagt (*Lehrgeb.* S. 370) noch „Chaldaismen“, ebenso BÖTTCHER, *Gramm.* II, 486 u. a.

oben erwähnten Theorieen zu prüfen. Das Ergebnis wird sein, daß die landläufige Meinung in dieser Frage einer starken Korrektur bedarf.

Zur Feststellung des Tatbestandes schlage ich mit gutem Bedacht den Weg ein, daß ich von jedem Verbum alle Formen mit vorderer Schärfung zugleich mitteile. Die in streng wissenschaftlichen Grammatiken (so bei OLSHAUSEN, STADE) aus guten Gründen vollzogene Isolierung der verschiedenen Tempora, wo nicht auch noch der verschiedenen Personen, hat es m. E. verschuldet, daß sich in dieser Frage nicht längst gewisse Beobachtungen aufgedrängt haben. Warum wir den Formen alle Belegstellen beigefügt haben, wird bei der Zusammenstellung der Ergebnisse seine Rechtfertigung finden.

Formen mit Schärfung des ersten Radikals finden sich von

נָרַר wiederkauen; Impf. Qal נָרַר Lev. 11, 7; dagegen in der Bed. „ziehen“ יָנְרוּ Hab. 1, 15; יָנְרוּ Prv. 21, 7.

דָּלל schwach, gering sein; Impf. Qal (nicht Niph., wie in MANDELKERN's *Konkordanz*, denn vom Niph. findet sich sonst keine Spur) דָּלל Jes. 17, 4; וַיִּדַל Ri. 6, 6.

דָּמַם verstummen, sich ruhig verhalten; Impf. Qal יָדַם Am. 5, 13. Ps. 30, 13; וַיִּדַם Thr. 3, 28; יָדַם Lev. 10, 3. Jos. 10, 13; 3 f. תָּדַם Thr. 2, 18; תָּדַם (mit Zaqeph qaton über ד) Jer. 48, 2; nach anderen Impf. Niph. wegen der anderen Bedeutung „du wirst vernichtet werden“. Zu erwarten wäre in der Tat תָּדַם (s. u.); das ם in 2. Silbe führt jedoch auf ein Impf. Qal nach der Absicht der Masora (so schon QIMCHI, OLSH., KÖNIG). — וַיִּדַם Hi. 31, 34, — וַיִּדַם Ex. 15, 16. Ps. 31, 18. Thr. 2, 10; וַיִּדַם Hi. 29, 21; נָדַם Jer. 8, 14.

Dagegen sollen וַיִּדַם Jer. 49, 26. 50, 30; וַיִּדַם 1 S. 2, 9 (ed. Mant. וַיִּדַם; schwerlich als Qal gemeint, sondern Ausfall des Dagesch nach dem gedehnten Vokal; vgl. unten zu וַיִּחַם) und תָּדַם Jer. 51, 6 Niph'al-Formen sein, und dem entspricht überall die Bedeutung „vernichtet werden“.

זָלל verachten; Perf. Hiph. הִזְלִיחַ Thr 1, 8 mit Übergang in die Bildung der ע"ע.

חָדַד schärfen; Impf. Hiph. יִחַד Prv. 27, 17^a, יִחַד 17^b. Erstere Form (für יִחַד) ist jedoch nach Vokalisation und Betonung höchst auffällig. Man erwartet יִחַד. Die Masora aber denkt höchstwahrscheinlich an eine Pausalform von יִחַד „vereint“. Dagegen ist יִחַד in 17^b wohl als 3. Impf. Hiph. mit virtuell geschärftem ח gemeint, obschon

dann auch יחד zu erwarten wäre. Die früher übliche Herleitung beider Formen von einer Nebenform חדה ist durchaus abzuweisen.

חלל entweihen; Impf. Hiph. חלל Nu. 30, 3; אחל Ez. 39, 7; dagegen in der Bed. „anfangen“ חל, החל, אחל, ויחל, ויחלו, ויחלו, ויחלו, ויחלו, ויחלו; vergl. hierzu auch die Niph'al-formen נחל Ez. 25, 3; ונחלת Ez. 22, 16; ונחלו Ez. 7, 24, sämtlich in der Bed. „entweiht werden“.

חם warm (heiß) sein; יחם I K. 1, 1 soll wohl Imperf. Qal mit virtuell geschärftem ח sein; anderwärts יחם, יחמו, יחמו (dag. zwiefach befremdlich ויחמנה Ge. 30, 38), entsprechend den intrans. Imperfekten יטר, יקל etc. Nur Jes. 44, 16 יחם, sowie v. 15 und 2 K. 4, 34 יחם ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied. Part. Niph. הַיְחַמִּים Jes. 57, 5.

חנן gnädig sein; Perf. Niph. נחנת für נח Jos. 22, 23. Ebenso könnte in dem Impf. Hoph.(?) יחן „bemitleidet werden“ Prv. 21, 10. Jes. 26, 10 virtuelle Schärfung des ח beabsichtigt sein; doch ist auch Defektivschreibung für יחן möglich. Übrigens ist יחן höchstwahrscheinlich (da ein Hiph. gänzlich fehlt) gar nicht Impf. Hoph., sondern Impf. Pass. Qal; vergl. GESEN.-K. § 53 u.

חקק Impf. Hoph. (oder Pass. Qal? s. o. unter יחן) eingemeißelt werden Hi. 19, 23. Nach OLSHAUSEN ist die Schärfung des ק wohl nur wegen des langen Vokals in der Tonsilbe aufgegeben (s. o. unter ירמו). Es fragt sich jedoch, ob es der Schärfung des ק noch bedurfte, wenn schon ח als virtuell geschärft gelten soll. S. darüber am Ende.

חרר Perf. Niph. נחר Ps. 69, 4 (ausgedörrt sein), נחרו Ps. 102, 4 (durchglüht sein); dag. נחר Jer. 6, 29 (vom Schnauben des Blasebalgs); נחר Ez. 15, 4 (angeglüht sein). Ein Bedeutungsunterschied ist somit nicht zu behaupten.

חתת Perf. Niph. נחת erschrocken sein Mal. 2, 5 (vielleicht zur Unterscheidung vom Perf. Qal נחת herabsteigen).

כתת zerschlagen; Impf. Qal נאכת Dt. 9, 21; Imperf. Hiph'il (אכתם) ויכתו Dt. 1, 44; ויכתום Nu. 14, 45; Impf. Hoph. (oder Qal? s. o. unter יחן) יכת Jes. 24, 12; יכתו Jer. 46, 5. Mi. 1, 7; יכתו Hi. 4, 20 (so ed. Mant., JABLONSKI; dagegen OPITIUS, GINSBURG, MANDELKERN יכתו). Übrigens fragt sich, ob nicht das Dagesch im ח als sogen. Dag. forte affectuosum (GES.-K. § 20 i; von BÖTTCHER als „mimische Verdoppelung“ bezeichnet) zu betrachten ist.

מכך Hoph. ויהטכו hingesenkt werden Hi. 24, 24.

מלל Als Impf. Qal in der Bed. „sich schlaff senken“ (nach

andern Impf. Niph. — abgeschnitten werden) sind höchstwahrscheinlich zu betrachten **יָמַל** Hi. 18, 16 (parallel **יָכַשׁוּ**); **וַיִּמַּל** Hi. 14, 2 und **וַיִּמְלוּ** Ps. 37, 2 (parallel **וַיִּקְלוּ**!). Dagegen paßt Hi. 24, 24 nur die Bedeutung „abgeschnitten werden“.

מָרַר Hi. **אַל-תִּמָּרַר** Ex. 23, 21; so nach der Masora, wohl in der Bedeutung „handle nicht bitter!“ gemeint. Doch ist zweifellos **אַל-תִּמָּרַר** „lehne dich nicht auf!“ (von **מָרָה**) zu lesen.

נָדַד fliehen; Impf. Qal **יִדְדוּ** Nah. 3, 7; **יִדְדוּן** (bis) Ps. 68, 13; dagegen **וַתִּדְדַר** Gen. 31, 40 ohne erkennbaren Unterschied der Bedeutung. Übrigens liegt in beiden Formen starke Bildung nach Analogie der **פָּן** vor; ebenso im Impf. Hoph. (wofür vielleicht mit **BUDDE** das Impf. Qal zu lesen) **וַיִּדְדַר** Hi. 20, 8. Dagegen lautet das Part. 2 Sa. 23, 6 nach allen guten Zeugen **הִדְדַר**, nicht (mit **GES.-BUHL**) **הִדְדַר**.

סָבַב; deutlich besteht hier die Absicht einer Unterscheidung zwischen einem transit. Imperf. Qal **יָסַב** = „umgeben, umringen, umspannen“ und einem intrans. **יָסַב** (oder **יָסַב**) „sich wenden“. Vgl. zu **יָסַב** 1 K. 7, 15, 23. 2 Ch. 4, 2; **וַיָּסַב** Ri. 11, 18; **וַיָּסַבְהוּ** Hi. 40, 22; **וַיָּסַבְנִי** Jer. 52, 21; **וַיָּסַבְנִי** Ps. 49, 6; **יָסַבְנִי** Hi. 16, 13 (sq. **עָלַי**, aber ausdrücklich in der Bed. „umringen“); **וַיָּסַבְנִי** Jos. 6, 14, 15. Ri. 20, 5. 2 K. 3, 9; auch Ri. 16, 2 ist höchstwahrscheinlich das Objekt (das Haus?) irrtümlich weggelassen, und 2 Sa. 18, 15. 2 K. 3, 25. 2 Ch. 18, 31 liegt wenigstens die Bed. „umringen“, 2 Ch. 17, 9, 23, 2 die Bed. „umherziehen“ vor. In der Bed. „sich wenden“ steht die Form nur Jer. 41, 14; **תִּסְבְּבֶנָה** (= umringen) Gen. 37, 7. Mit dem Akk. des Objekts steht **תִּסְבְּבוּ** Jos. 6, 4 und **וַיָּסַב** Dt. 2, 1. Dagegen wird **יָסַב** 1 Sa. 16, 11 fast allgemein in **נָשַׁב** emendiert. Es fragt sich jedoch, ob man nicht eine prägnante Bedeutung anzunehmen hat = „[den Tisch] umringen“, d. i. sich zum Mahle niederlassen.

Intransitiv (in der Bed. „sich wenden“) stehen **יָסַב** 1 Sa. 5, 8. 2 Sa. 14, 24; **יָסַב** Za. 14, 10; **וַיָּסַב** Gen. 42, 24. 1 Sa. 15, 12, 27, 17, 30, 18, 11, 22, 18. 2 Sa. 14, 24, 18, 30. 1 Ch. 16, 43. — 3. fem. **תִּסְבַּב** Nu. 36, 7, 9; **תִּסְבַּב** Hab. 2, 16. Prv. 26, 14; **וַתִּסְבַּב** 1 K. 2, 15; 2. masc. **תִּסְבַּב** Ps. 114, 5; **וַתִּסְבַּב** Ps. 71, 21. Die Häufigkeit dieser Qal-Formen in der Bed. „sich wenden“ legt die Frage nahe, ob nicht auch Ez. 1, 9, 12, 17, 10, 11 (bis), 16, wo jetzt überall **יָסַבְנִי**, also Niph., vielmehr Qal-Formen beabsichtigt waren.

Hiph. Impf. **וַיָּסַב** Ex. 13, 18. Jos. 6, 11. 2 Sa. 20, 12. 1 K. 8, 14, 21, 4. 2 K. 20, 2, 23, 34, 24, 17. Jes. 38, 2. 1 Ch. 10, 14. 2 Ch. 6, 3.

36, 4. — Plur. וַיִּסְבּוּ Ri. 18, 23. 1 Sa. 5, 8. 2 Ch. 29, 6; so nach den besten Zeugen QIMCHI im *Mikkhlo*, ed. Mant. (nur 2 Ch. וַיִּסְבּוּ; ob Druckfehler?), JABL., OPIT., BAER, GINSBURG. Außerdem führt BAER als Lesart der ed. Sonc. Brix. etc. וַיִּסְבּוּ an. Die gewöhnliche Bildung des Imperf. findet sich nur in וַיִּסְבּוּ 2 Ch. 14, 6 (mit Mauer und Türmen umgeben), וַיִּסְבּוּ (umziehen lassen, sc. die hl. Lade) 1 Ch. 13, 3 und וַיִּסְבּוּ Ez. 47, 2 (= zurückführen). Ein Unterschied der Bed. ist nicht zu behaupten.

Der Imper. lautet 2 Sa. 5, 23. 1 Ch. 14, 14 וַיִּסְבּוּ, 2. fem. HL 6, 5 וַיִּסְבּוּ. Für die LA וַיִּסְבּוּ habe ich keinen Zeugen gefunden. Auch der Infin. lautet וַיִּסְבּוּ 2 Sa. 3, 12. 1 Ch. 12, 24.

Impf. Hoph. וַיִּסְבּוּ Jes. 28, 27. Das K^{thib} beabsichtigt offenbar וַיִּסְבּוּ, die Masora וַיִּסְבּוּ.

וַיִּסְבּוּ bedecken. Im Impf. Qal וַיִּסְבּוּ etc., Hiph. וַיִּסְבּוּ etc., dagegen Impf. Hoph. וַיִּסְבּוּ Ex. 25, 29. 37, 16. Da das Hiph. mehrfach gut bezeugt ist, fällt die Annahme eines Impf. Pass. Qal hier außer Betracht.

וַיִּסְבּוּ klirren, klingen; Impf. Qal וַיִּסְבּוּ 2 K. 21, 12. Jer. 19, 3; dag. 1 Sa. 3, 11 וַיִּסְבּוּ in ganz gleicher Bedeutung, scheinbar Hiph., aber von J. BARTH (*ZDMG* 43, S. 179) sicher mit Recht als *i*-Impf. des Qal erklärt.

וַיִּצַר trans. „befeinden“, Impf. Qal וַיִּצַר Jes. 11, 3; dag. intr. וַיִּצַר, וַיִּצַר etc., aber וַיִּצַר Jer. 49, 19. וַיִּצַר Hi. 18, 7. Siehe über letztere Formen, sowie über וַיִּרְעוּ Neh. 2, 3 (Impf. Qal von וַיִּרְעוּ) GES.-K. § 67, dd.

וַיִּקְבּוּ verfluchen; Impf. Qal וַיִּקְבּוּ Lev. 24, 11; וַיִּקְבּוּ Nu. 23, 25; וַיִּקְבּוּ Nu. 23, 8; וַיִּקְבּוּ Hi. 5, 3; וַיִּקְבּוּ Prv. 11, 26. 24, 24. Hi. 3, 8.

וַיִּקְדּוּ sich niederwerfen; Impf. Qal stets wie וַיִּקְדּוּ Gen. 24, 26. Ex. 12, 27. 34, 8. Nu. 22, 31. 1. Sa. 24, 9. 28, 14. 2 Ch. 20, 18; וַיִּקְדּוּ 1 K. 1, 16. 31; וַיִּקְדּוּ Gen. 24, 48; Plur. וַיִּקְדּוּ Gen. 43, 28. Ex. 4, 31. Neh. 8, 6. 1 Ch. 29, 20. 2 Ch. 29, 30 (stets vor וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ).

וַיִּשְׁדּוּ verwüsten; Impf. Hoph. (oder Qal, da das Hiph. fehlt? s. o. zu וַיִּשְׁדּוּ Hos. 10, 14 mit Zaq. qāṭon über וַיִּשְׁדּוּ. Obschon das K^{thib} ohne Zweifel וַיִּשְׁדּוּ meint, ist doch letztere LA ohne wirkliche Bezeugung; וַיִּשְׁדּוּ lesen ed. Mant.¹, JABL., OPIT., BAER, GINSBURG; desgl. וַיִּשְׁדּוּ Jes. 33, 1 (ohne Variante).

¹ NORZI bemerkt dazu im masoret. Kommentar: geschrieben mit ו und Dagesch und in der Mehrzahl der Bücher, die wir besitzen, steht das Schin mit Qames. DAVID KIMCHI schreibt es im *Mikkhlo* mit Pathach, in den übrigen Büchern aber steht Qames mit Zaqeph

שחח gebeugt sein; Impf. Qal in Pausa **שחח** Ps. 10, 10; **שחח** Ps. 107, 39; außer der Pausa **שחח** Hi. 38, 40. Aber auch die Formen **שחח** Jes. 2, 9, 5, 15 und **שחח** 29, 4 (sämtlich in enger Verbindung mit dem nachfolgenden Subjekt); Plur. **שחחו** (mit virtuell geschärftem ח) Qoh. 12, 4 werden nicht zum Niph., sondern mit OLSH. und STADE zum Qal zu ziehen sein, da sich von einem Niph. außerhalb dieser drei Formen nirgends eine Spur findet.

שחם; Impf. Qal in der Bed. „sich entsetzen“ **שחם** 1 K. 9, 8. Jer. 18, 16. 19, 8. 49, 17. 50, 13. 2 Ch. 7, 21; **שחם** Jes. 42, 14 (nach anderen von **שחם** als Denom. von **שחם**); dag. im Plur. in derselben Bedeutung **שחמו** Ps. 40, 16 (mit D^chi) und Hi. 17, 8 (mit Munach).

In der Bed. „verwüstet sein“ 3 f. **שחם** Ez. 12, 19; **שחם** 19, 7; in Pausa **שחם** Gen. 47, 19. Nicht minder gehört hierher die seltsame 3. fem. Plur. **שחמה** (so nach den besten Zeugen ed. Mant. etc. bis BAER ohne Bemerkung; dag. GINSBURG mit der Note **שחמה** (?) und der weiteren Bemerkung, in anderen Büchern sei **שחמה** K^cthib und Q^crē. Nur ist dann sicher nicht an **שחמה**, sondern an die gewöhnliche Form **שחמה** zu denken).

Impf. Hiph. **שחמו** Jer. 49, 20. 50, 45 in der Bed. „sich entsetzen“; dag. **שחמו** Nu. 21, 30 = wir verwüsteten. Das befremdliche **ח** in der 2. Silbe beruht weit eher auf einem Mißverstehen der inkorrekten „Pleneschreibung“ (für **שחם**, **שחם**), als auf einem Übergang in die Bildung der **עו**. — Mit Suffix (in der Bedeutung „in Schrecken setzen“) **שחמו** 1 Sa. 5, 6; **שחמו** Ez. 20, 26, also beide Male ohne Schärfung des 1. Radikals.

Inf. Hoph. mit Suffix der 3 fem. (obschon ohne Mappiq) **שחמה** Lev. 26, 34f. 2 Ch. 36, 21. Auch **שחמה** Lev. 26, 43 beruht auf ursprünglichem **שחמה**; nach der Zurückwerfung des **ö** mußte die Schärfung des **ש** unterbleiben. Dagegen ist Hi. 21, 5 mit NORZI (der sich in einer längeren Note auf QIMCHI's *Mikhlol* und einen alten *Hiobkommentar* von unbekanntem Verfasser beruft) und allen guten Zeugen **שחמה** als Imper. Hiph. zu lesen; die LA **שחמה** (so GES.-BUHL unter Hoph.) ist ohne Bezeugung.

תלל Von den Formen des Imperf. Hiph., in denen allen die Synkope des **ה** unterbleibt, gehört hierher **תלל** 1 K. 18, 27, sofern die synkopierte Form **תלל** lauten würde; vergl. jedoch **תלל** (mit Zaq. qatōn) Jer. 9, 4 und **תלל** Hi. 13, 9; Inf. **תלל** ibid.

¹ Diese Form fehlt bei MANDELKERN unter **תלל**, weil er sie unter **תלל** bringt!

ממט zu Ende sein oder gehen; Impf. Qal יִמַּט Ez. 47, 12; יִמַּט Gen. 47, 15; מִמַּט Ez. 24, 11; מִמַּט Gen. 47, 18. 1 K. 7, 22; dag. in der Bedeutung „unsträflich sein“ 1. Sing. מִמַּט Ps. 19, 14, wohl absichtlich inkorrekte Pleneschreibung für מִמַּט zur Vermeidung der Aussprache ממט (bin zu Ende). Übrigens bieten einige Codd. analog dem יִמַּט die LA ממט . — 3 Plur. יִמַּטוּ Dt. 34, 8; יִמַּטוּ Nu. 14, 35 (mit Tiphcha); Jer. 14, 5. 44, 12 (mit Zaqeph qaton), also wie Nu. 14, 35 in kleiner Pausa; dag. Ps. 104, 35 mit einem Konjunktivus (Mahpakh); volle Pausa יִמַּטוּ Ps. 102, 28 (so JABL., GINSBURG, BAER mit der Bemerkung: Mem dagess. in codd. et edd. emendatis; dag. ed. Mant. [ohne Bemerkung] und OPIT. יִמַּטוּ). — Letztere Pluralformen (von יִמַּטוּ an) werden von BÖTTCHER u. a. — abgesehen von der LA יִמַּטוּ — für Niph'al-Formen erklärt, richtiger aber, da sonst ein Niph. von ממט nicht existiert, mit STADE u. a. zu Qal gezogen.

Impf. Hiph. יִמַּטֵּן 2 K. 22, 4; 2. masc. יִמַּטֵּן Hi. 22, 3. Dag. im Inf. immer יִמַּטֵּן .

Ergebnisse.

Durch die vorstehende Übersicht wird eine Erklärung der vorn-geschärften Formen, zu der man unter dem Bann der Bezeichnung „aramaisierende“ Formen am ehesten geneigt sein könnte, ohne Weiteres und ganz vollständig ausgeschaltet; ich meine die Annahme, daß diese Formen in später Zeit unter dem Einfluß des Aramäischen statt der gewöhnlichen Bildungen eingedrungen oder auch, daß sie von den an's Aramäische gewöhnten Punktatoren und Abschreibern hie und da statt der genuin hebräischen Formen eingesetzt wären. Vielmehr läßt sich beweisen, daß umgekehrt gewisse vorn-geschärfte Imperfecta als genuin hebräische Bildungen gegolten haben und daher von den ältesten Texten ab³ konsequent verwendet worden sind, sei

¹ Vergl. zu מ in 2. Silbe GES.-K. § 67q nebst Note 3

² Vergl. zu dieser LA, die schon OLSH. beanstandete, die verschiedenen Konjekturen in STADE's und SCHWALLY's *Books of Kings* in HAUPT's *Regenbogenbibel* (wo ממט beibehalten ist)

³ Zum Erweis dieser Tatsache haben wir oben alle Belege beigebracht. Ganz unhaltbar ist darnach die Behauptung BÖTTCHER's (II, 486), daß die vordere Verdoppelung zuerst im Aram., im Hebr. später und erst bei jüngeren Verben oder Verbalbildungen Platz gegriffen habe

es ohne eine Nebenform in der sogen. gewöhnlichen Bildung oder so, daß die gewöhnliche Bildung auf bestimmte Personen beschränkt ist, oder endlich so, daß zwischen der vorgeschärften und der gewöhnlichen Bildung ein Unterschied der Bedeutung besteht. Weiter aber läßt sich zeigen, daß hierbei auch die Lautverhältnisse, und zwar ebensowohl die Vokale der aufeinanderfolgenden Silben, als die Natur des Anlauts, eine wichtige Rolle gespielt haben. Da oben in der Übersicht alle Belege gegeben sind, so können wir uns hier mit der einfachen Anführung der Formen begnügen.

1. Vordere Schärfung zur Hervorhebung einer bestimmten Bedeutung.

יָנַר, aber יְנָרוּ etc.¹, יָחַל etc. und יְחַל etc., יָסַב etc. und יְסַב etc., יָצַר und יְצַר etc., יָשַׁם und יְשַׁם.

Verschiedene Formen ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied sind nur יָחַם und יְחַם (?) oder יָשַׁח, יְשַׁח und יָשַׁח.

2. Vordere Schärfung infolge der Vokalverhältnisse in den aufeinanderfolgenden Silben.

Hierher rechne ich die Imperf.-Formen mit *a* in 2. Silbe, wie יָנַר, יְנָר etc., יָסַל etc., יָשַׁח (niemals wie יְנָר etc.), offenbar im Interesse einer Dissimilation der Vokale, die zugleich eine Verwechslung mit der 3. Sing. Perf. Qal ausschließt; vergl. dazu auch יָחַל und יְחַר etc., יָחַת (mit Ersatzdehnung יְחַתָּה, יְחַתִּים und selbst יְחַתִּים im Niph.).

3. Vordere Schärfung infolge der Natur des Anlauts.

Von den 21 Verbis, die irgendwelche Formen mit vorderer Schärfung haben, lauten 7 (זָלַל, סָכַךְ, סָכַב, זָלַל) mit einem Zischlaut² an, 4 (דָּלַל, דָּמַם, דָּלַל, דָּמַם) mit einer Dentalis, 4 (נָרַר,

¹ Das etc. bedeutet, daß sich mehrere Formen derselben Bildung finden

² Einen Einfluß des Zischlauts finde ich nur bei KÖNIG (*Lehrgeb.* I, 355) anerkannt, aber nur in Bezug auf die Formen יָסַב, יָשַׁר und יָשַׁר sowie (p. 361) יָשַׁח und mit anderer Begründung. Hier sei nicht mit GES., EWALD, OLSH., BÖTTCHER „Ersatzverdoppelung“, noch auch mit STADE Dag. forte orthovocalicum (zum Schutze des kurzen Vokals) anzunehmen, sondern Verkürzung der nach der Analogie langen

hafte Hophal(?) -Form הִתְקַוֶּה (wenn ה als virtuell geschärft zu betrachten ist).

Diesen 10 Beispielen¹ von 7 verschiedenen Verba stehen gegenüber: הִתְקַוֶּה (mit Zaq. qaton über ה), יִתְקַוֶּה, P. יִתְקַוֶּה, וְיִתְקַוֶּה, וְיִתְקַוֶּה, וְיִתְקַוֶּה. Ziehen wir nun in Betracht, daß sich die Schärfung des ה und ה nach dem oben S. 773 zu כתת Bemerkten auf sehr einfachem Wege anders erklären läßt, daß in וְיִתְקַוֶּה das Pathach samt der nachfolgenden virtuellen Schärfung des ה aus der Natur der Gutturalis zu erklären ist, so bleibt nur וְיִתְקַוֶּה übrig, und hier fragt sich sehr, ob nicht die minder bezeugte Lesart וְיִתְקַוֶּה die ursprüngliche Absicht der Punctuation wiedergibt.

Fassen wir nun zum Schluß unsere Ergebnisse nochmals kurz zusammen, so lauten sie:

1. Die vordere Schärfung ist in keiner Weise auf einen Einfluß des Aramäischen zurückzuführen. Der Ausdruck „aramaisierende Formen“ ist somit, weil irreführend, gänzlich zu vermeiden.

2. Der Eintritt der vorderen Schärfung wird teils durch das Streben nach einer Differenzierung der Bedeutung, teils durch die Lautverhältnisse, insbesondere durch die Natur des Anlauts, begünstigt.

3. Die dreisilbigen Bildungen dieser Art begnügen sich in der Mehrzahl der Fälle mit der Schärfung des ersten Radikals und auch von den Formen mit zweimaliger Schärfung (des 1. und 2. Radikals) ist weitaus die Mehrzahl auf anderem Wege zu erklären. In diesem Überwiegen der nur einmaligen Schärfung dürfte sich ein Bewußtsein von der ursprünglichen Einsilbigkeit der ע"ע-Stämme erhalten haben.

¹ Zu diesen kommen bekanntlich noch eine Reihe anderer in gewöhnl. Bildung, aber mit auffallender Unterlassung der Schärfung des 2. Radikals; s. die Beispiele in Ges.-K. § 67 dd





Das Substantivum verbale.

Von

D. H. Müller.



THEODOR NÖLDEKE hat in seiner *mandäischen Grammatik*, S. 293ff., über das Wörtchen 𐤀𐤌𐤌 gehandelt und dabei in der ihm eigenen gründlichen Weise eine erschöpfende Darstellung über diese eigentümliche grammatische Erscheinung gegeben. Die ursprüngliche Form hat 𐤀𐤌𐤌 gelautet, wobei natürlich das 𐤌 aramäischer Zusatz ist, die Grundform war also 𐤀𐤌𐤌* hebr. 𐤀𐤌𐤌*, wovon 𐤀𐤌𐤌 erhalten blieb. Die Bedeutung von 𐤀𐤌𐤌 ist „Sein, Existenz“, aber dieses abstrakte Substantivum bekommt verbale Bedeutung, wenn es mit Suffixis versehen wird.

NÖLDEKE unterscheidet mehrere Arten, das Wort mit pronominalen Elementen zu verbinden:

1. Die ursprüngliche Verbindung mit Possessivsuffixen (𐤀𐤌𐤌𐤀, 𐤀𐤌𐤌𐤀𐤌 etc.). Dies ist die bei weitem üblichste Weise im Syrischen, im Bibl.-Aram. und in den babylonischen Targumen. Im Samaritanischen und teilweise in den jerusalemischen Targumen treten die Suffixe an das 𐤀𐤌𐤌, 𐤀𐤌𐤌 an; ganz so in der seltsamen Form 𐤀𐤌𐤌𐤀𐤌 *Mufaṣṣal* 53, 9.

2. Mit selbständigem Personalpronomen wie 𐤀𐤌𐤌 𐤀𐤌𐤌 𐤀𐤌𐤌 „ich kann nicht“ etc.

3. Mit Objektsuffixen. So hebräisch 𐤀𐤌𐤌𐤀, arabisch das seltene 𐤀𐤌𐤌𐤀 (Mufaṣṣal 53, 9), dem gleich steht 𐤀𐤌𐤌𐤀 (ebd. 53, 8) etc. Allein üblich aber ist diese Verbindung im Mandäischen, wie sie auch im Talmudischen fast ausschließlich vorkommt.

4. Die völlige Hinüberziehung zum Verbum durch Anknüpfung der Perfektendungen ist im arabischen كُنْتُ, كُنْتِ usw. vollzogen.

Es sind drei Dezennien verflossen, seitdem NÖLDEKE diese Zusammenstellung gemacht hat, ohne daß man meines Wissens irgendwie darüber hinausgekommen wäre, oder irgendwelche ähnliche Erscheinungen in den semitischen Sprachen nachgewiesen hätte. Ein Versuch, die von NÖLDEKE angeregte Gedankenkette weiter zu verfolgen und zu ergänzen, möge nun in diesem Nöldeke-Buch gemacht werden.

Zunächst sollte man glauben, nachdem im Arabischen nur noch geringfügige Spuren von einer Nominalverbindung vorhanden sind (كَيْسِنِي كَيْسِي) und die Verbalverbindung (لَسْتُ etc.) vorherrschend geworden ist, daß man kaum im Südsemitischen weitere Beispiele für diese Erscheinung finden werde. Das Gegenteil ist der Fall: Ich bin in der Lage aus den neu aufgenommenen Sprachen, dem Mehri und Soqotri, Analogien für die beiden ersten von NÖLDEKE nachgewiesenen Arten, das Wort für „sein“ (esse) mit pronominalen Suffixen zu verbinden, nachzuweisen.

So bildet das Mehri aus der Wurzel كَوْن „sein“ ein Substantivum verbale, das es mit pronominalen Elementen versieht, ähnlich wie im Aramäischen אִינִי:

<i>kēni</i> ich bin ¹	<i>kēnen</i> wir sind
<i>kēnek</i> (<i>kenk</i>) du bist	<i>kēnkem</i> ihr seid
<i>kēneš</i> du (f.) bist	<i>kēnken</i> ihr (f.) seid
<i>kēneh</i> er ist	<i>kēnhem</i> sie sind ²
<i>kēnes</i> (<i>kens</i>) sie ist	<i>kēnsen</i> sie sind.

Hier einige Belege für diese Erscheinung aus den Texten (*Die Mehri- u. Soqotri-Sprache*, Band 1):

5, 20ff. *wa-kēneh bali ke Yusef, wa-kēneh ġajj mhenšatr* und es war der Herr mit Josef und er war ein glücklicher Mann.

3, 34 *wa-kēnes ḥaliyyêt, birkis ḥamû-lâ* Und er (بشر) war leer, darin war kein Wasser.

31, 21 *wa-kēneh ġajj min Šora* Es war ein Mann aus Šorea.

40, 12 *wa-kēneh qōđi d' Israïl* Und er war Richter in Israel.

44, 6 *wa-kēns bê de melût* Und das Haus war voll.

¹ Eigentlich: Mein Sein, dein Sein etc.

² Daneben *kēnim* 44, 6

Die zweite Art, das Wort für „Sein“ (oder „Nichtsein“) mit den pronominalen Suffixen zu verbinden, hat das Mehri in dem für لیس angewandten Worte erhalten:

לינא, לינא = לית אנא	<i>lehó</i> ich bin nicht	<i>lehnhé</i> wir sind nicht
לית את	<i>lehét</i> du bist nicht	<i>lehtém</i> ihr seid nicht
לית אתי	<i>lehét</i> du (f.) bist nicht	<i>lehtén</i> ihr (f.) seid nicht
לית הוא	<i>lehé</i> er ist nicht	<i>lehém</i> sie sind nicht
לית היא	<i>lesé</i> sie ist nicht	<i>lehsén</i> ¹ sie (f.) sind nicht.

Einige Belege mögen hier gegeben werden (*Die Mehri- u. Soqotri-Sprache*, Band I):

28, 27 *wa-ǧān qanūm lehé šēn* wenn unser jüngster nicht ist mit uns (لیس).

29, 7 *wa-ǧajēn lehé šēn* und der Knabe ist nicht mit uns.

29, 23 *wa-ǧajēn lehé št* und der Knabe ist nicht mit mir.

32, 10 *wa-lehé ḥabirint be-hémmeḥ* und nicht hat er mir seinen Namen wissen lassen (= ولا هو أخیرنی عن اسمه).

32, 28 *wa-Manūḥ ǧatjīs lehé šīs* und M. ihr Mann war nicht mit ihr.

30, 23 *wa-lazarôme letēm ḥazdbekemī* (= لیس انتم ارسلتمونی!) nun, nicht ihr habt mich hierher geschickt.

26, 15 *Lse dīme yettqiyen bālī birkīs* Ist es nicht (لیست) der Becher (*fast fem.*), aus dem mein Herr trinkt?

35, 2 *lesé birék ḥabānten le-ǧauke wa-birék kel fhydtt ḥarmēt* Gibt es unter den Töchtern deiner Brüder und in meinem ganzen Stamm kein Weib (also لیست)?²

37, 33 *lsé ǧaits qanét rhām mens* Ist ihre jüngere Schwester nicht schöner als sie?

Ein sehr eigentümliches Substantivum verbale hat die Soqotri-Sprache, dessen ursprüngliche Wurzel und Bedeutung ich vorderhand unerörtert lasse:

<i>hey</i> (?) ich bin nicht	<i>ḥen</i> wir sind nicht
<i>hešk</i> du bist nicht	<i>ḥěšken</i> ihr seid nicht
<i>hešš</i> du (f.) bist nicht	<i>ḥěšken</i> ihr (f.) seid nicht
<i>heš</i> er ist nicht	<i>ḥéyhīn</i> sie sind nicht
<i>hes</i> sie ist nicht	<i>ḥéysen</i> sie (f.) sind nicht.

¹ Das *h*, welches aus *s* abgeschwächt ist, fehlt öfters und ist entweder wirklich ausgefallen oder wurde durch das Gehör nicht wahrgenommen

Augenblicklich kann ich als Beleg nur das Rätsel 6 (*Mehri- u. Soq.-Sprache*, Band II, S. 360) anführen:

ke-hés tēy Ist das Eine (f.) nicht dabei
ūl tekafēyo tri So genügen nicht die Zwei.

Als Lösung wird der Dreifuß oder die drei Steine, welche unter den Kochkessel gelegt werden, gegeben.

Außerdem wird das Wort in der Subtraction als *minus* gebraucht, z. B. S. 365, 14 ff.

hiteh hēhi tro irbā'ah sechs minus zwei sind vier
hib'e hēhin dādheh irbā'ah sieben weniger drei sind vier
yhōbeh hēs in šle ōrbeh sieben (Frauen) weniger drei sind vier.

Was die Etymologie betrifft, so möchte ich es mit arab. *حسى* in der Bedeutung „wenig, gering“ zusammenstellen¹. Gleichviel, das Wort wird im Sinne von *ليس* als Substantivum verbale gebraucht.

Ich gebe hier eine Übersicht der Hauptformen des Substantivum verbale:

Sg.	Syr.	Bibl.-aram. Hebr.	Mehri	Arab.	Mehri	Soq.	Aram.
1 c.	كِنِي		<i>kēni</i>	كِنِي (كَيْسِي) كَسْتُ	<i>lehó</i>	<i>hey</i> לית אנהא	(לינן, לינא) לית אנהא
2 m.	كِنِي	כֶּנֶךְ אֵיתִיךְ	<i>kēnk (kēnek)</i>	كَسْتُ	<i>lehét</i>	<i>hešk</i>	לית את
2 f.	كِنِي		<i>kēneš</i>	كَسْتِ	<i>lehét, (hét) hešš</i>		
3 m.	كِنِي	כֶּנֶחַ אֵיתוֹךְ	<i>kēneh</i>	كَيْسَر	<i>lehé</i>	<i>heš</i>	לית הוא
3 f.	كِنِي		<i>kēnes</i>	كَيْسَتْ	<i>lesé</i>	<i>hes</i>	
Pl.							
1 c.	كِنِي	כֶּנֶן אֵיתָנָא	<i>kēnen</i>	كَسْنَا	<i>lehnhá</i>	<i>hen</i>	
2 m.	كِنِي	כֶּנֶם אֵיתִיכוֹן	<i>kēnkem</i>	كَسْتֵם	<i>lehtēm</i>	<i>hēšken</i>	
2 f.	كِنِي	כֶּנֶן אֵיתֵיכֶם	<i>kēnken</i>	كَسْتֵן	<i>lehtēn</i>	<i>hēšken</i>	אית אנתון
3 m.	كِنِي		<i>kēnhem</i>	كَيْسُوا	<i>lehēm</i>	<i>hēyhen</i>	
3 f.	كِنِي		<i>kēnsen</i>	كَسْنَ	<i>lesēn</i>	<i>hēysen</i>	

Wir haben also, wie aus dieser Übersicht hervorgeht, von Mehri und Soqoṭri genau die beiden ersten Arten, wie sie das Aramäische und Hebräische bieten, dagegen fehlt die dritte Art.

Diese vergleichende Darstellung ruft mir in Erinnerung, daß es im Hebräischen und Arabischen eine Anzahl von zum Teil dunkeln

¹ Vgl. *ZMDG* LVIII (1904), S. 784 ff.

Wörtern gibt, die formell und inhaltlich eine gewisse Analogie zu dem Substantivum verbale bilden. Es sind die Wörtchen **אין**, **עוד**, **הנה** und arab. **أَنَّ**, **إِنَّ** etc. Ich will hier dieselben zusammenstellen.

Sing. 1 c.	אִינִי	עוֹדִי	הִנְנִי (הִנְנִי)	אֲנִי
2 m.	אִינְךָ	עוֹדְךָ	הִנְךָ	אַתָּה
Sing. 2 f.	אִינְךָ	עוֹדְךָ	הִנְךָ	אַתְּ
3 m.	אִינּוֹ	עוֹדָו	הִנּוֹ (הִנּוֹ)	אָנּוּ
3 f.	אִינָהּ	עוֹדָהּ	[הִנָּהּ]	אִנָּהּ
Plur. 1 c.		עוֹדֵינוּ (?)	הִנְנוּ (הִנְנוּ)	אֲנֵנוּ
2 m.	אִינְכֶם	[עוֹדְכֶם]	הִנְכֶם	אַתְּכֶם
2 f.	[אִינְכֶן]	[עוֹדְכֶן]	[הִנְכֶן]	אַתְּכֶן
3 m.	אִינֵם (אִינָמוּ)	עוֹדֵם	הִנֵם	אִנֵם
3 f.	[אִינָן]	עוֹדֵינָהּ (?)	[הִנָּן]	אִנָּן

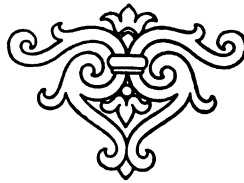
Betrachtet man diese Reihen neben den vorangehenden, so wird man sich sagen müssen, daß sie inhaltlich und formell starke Analogien aufweisen. In beiden Gruppen liegen Worte vor, welche substantivischen Charakter und verbale Bedeutung haben und als Ansätze Nominalsuffixe aufweisen. Die Annahme, daß hier Adverbia vorliegen, welche die Kraft gewonnen haben „sich die unmittelbar darauffolgende Beziehung des Subjekt im Satze im dritten Casus unterzuordnen“, wird, glaube ich, obwohl sie von dem besonnenen OLSHAUSEN (*Lehrbuch der hebr. Sprache*, S. 426) herrührt, niemand ernst nehmen.

Ich möchte nun die Hypothese aufstellen, daß hier lauter Substantiva verbalia vorliegen, die zum Teil, wenn sie ohne Suffixe stehen, ihre ursprüngliche Kraft und Bedeutung verloren haben. Ganz sicher scheint mir dies bei hebr. **אין** zu sein, von dem noch das Substantivum **אין** „Nichts“ und „Nichtsein“ erhalten ist. Die Ansetzung der pronominalen Elemente erfolgt in gleicher Weise wie in **איתי** und ähnlichen. Das gleiche scheint der Fall zu sein bei **עוד**, eigentlich „fortdauernd sein“, daher **מעודי**, „seit ich bin“ (wörtlich: „von meinem Sein her“).

Schwieriger gestaltet sich die Erklärung bei **הן** und **הנה**, weil

ihnen im absoluten Gebrauche jede substantivische oder verbale Kraft abhanden gekommen ist. Ich glaube aber, daß man aus den zahlreichen Fällen einen Analogieschluß auf die ursprüngliche Bedeutung von הָן oder הִנֵּה und von dem damit etymologisch zusammenhängenden إِنَّ etc. machen darf. Mit andern Worten: Es liegen in diesen dunklen Wörtern Substantiva verbalia vor, die ihrer Bedeutung nach mit den für „sein“ gebrauchten Wörtern synonym sind, es sind اخوات كان . Man darf dagegen nicht einwenden, daß diese Wörtchen z. T. schon im Hebräischen, ganz sicher aber im Arabischen mit dem Akkusativ verbunden werden. Hier liegt eben die dritte Verbindungsart vor, wie sie in manchen aramäischen Dialekten ausschließlich zur Anwendung gekommen ist.

Die adverbelle Kraft, welche diesen Wörtern (ohne Suffix) inneohnt, ist gewiß sekundärer Natur.






Formangleichung bei begrifflichen Korrespondenzen.

Von

J. Barth.

 ewohnheitsmäßige enge Verbindung zweier Wörter, ob sie kopulative Verstärkung oder ausgesprochenen Gegensatz bezeichnen, ist eine natürliche Quelle für analogische Einwirkung der beiden auf einander¹. Schon die arabischen Philologen haben in solchen Fällen, wo ein Wort infolge engerer Verbindung mit einem anderen von seiner ursprünglichen, natürlichen Form abgelenkt wird, jene Ursache erkannt und als *أزواج* „enge Verbindung“ oder *مُحَادَاة* „Entsprechung“ bezeichnet². Sie erkannten dies in Fällen, wie *مَا قَدَّمَ وَمَا حَدَّثَ*, wo die Form *حَدَّثَ*, die sonst niemals neben *حَدَّثَ* im Gebrauch ist, wegen des parallelen *قَدَّمَ* als berechtigt erklärt wurde, in *أَوْبَةً وَطَوْبَةً* „glückliche Heimkehr“ (ist dir geworden), wo das sonst ungebräuchliche zweite Wort (statt *طَيِّبَةً*) dem ersten im Klang folgte, in *هَنَايَ الطَّعَامِ وَمَرَّائِي*, wo (nach Farrā' bei Gauh.) das letzte Verb nur in dieser Verbindung mit dem ersten in der I. Konjug. diesen Gebrauch habe, sonst nur in der IV. Konjug. u. e. And.³

¹ Vgl. z. B. deutsches „heut morgend“ nach „heut abend“ (BRUGMANN, *Kurzgef. vergl. Gramm.* § 16), ferner „des Nachts“ nach „des Tags“ u. a. m.

² Hartī, *Durra* 51 (THORB.), *Sujūṭī, Mushir* I, 160. Vgl. auch FLEISCHER, *Beitr.* V, 74 f.

³ *Sujūṭī* a. a. O. — Zu nennen sind hier auch die vielen Fälle von Assonanzverbindung für Gegensatz oder Verstärkung, wie *عُسْرٌ وَبُسْرٌ* „Armut und Reichtum“, *خَرَجَتْ بِحَدِّهَا وَجَدَّهَا* „sie zogen aus mit Waffen und Reichtum“ *IHisch.* 557, 3 u. v. a.

Ein allgemein semitischer instruktiver Fall ist die von NÖLDEKE¹ dargelegte Ausgleichung in den semitischen Wörtern für „Vater und Mutter“.

Aus dem Gebiet der Flexion gehören hierher die zahlreichen gegenseitigen Einwirkungen maskuliner und femininer Endungen auf einander, z. B. die Übertragung der Form der mask. Pluralsuffixe — , — usw. auf die femininen Plurale im Hebr. im Unterschied vom Arab. und Aram., umgekehrt die Nachbildung der maskulinen Pluralsuffixe nach denen der femininen Plurale in einer Reihe aram. Dialekte², Ausgleichung der ursprünglich differenten Pluralsuffixe der 2. u. 3. P. in ihrem Vokalismus einerseits im arab. *kūm* : *kūnnā*, *hūm* : *hūnnā*, andererseits im hebr. *ken* : *ken*, *hēmma* : *hēmma*, während das Aram. die ursprüngliche vokalische Verschiedenheit in seinem *khon* : *khēn*, — *hon* : *hēn* bewahrt hat. Umgekehrt hat aber das Aram. und Assy. das femin. *n* auch in das Maskulin eindringen lassen, wo das Arab., Äth. und Hebr. das ursprüngliche *m* bewahrt haben. Zu diesen Einwirkungen gehört weiter auch die an anderer Stelle von mir erörterte³ diptotische Behandlung maskuliner Adjektivformen nur in dem Fall, wenn sie zu diptotischen Femininen gehören, wie der Formen $\text{فَعْلَانُ} : \text{فَعْلَانُ}$ — $\text{فَعْلَانُ} : \text{فَعْلَانُ}$, während dieselben maskulinen Bildungen außerhalb solcher Verbindung triptotisch sind.

Im Folgenden sollen eine Anzahl weiterer Fälle im Semitischen nachgewiesen werden, in denen zumeist der auffällige Wortbau, vereinzelt auch Flexion und Genus, durch diese Einwirkung seine Erklärung findet.

Die Bezeichnungen für „Anfang : Ende“, „Erster : Letzter“ haben mehrfach umbildend auf einander eingewirkt. Im Hebr. müßte ein von $\text{אָשִׁית} + \text{אֶת}$ aus gebildetes Wort für „Anfang“ אֶת־אָשִׁית lauten. Aber durch Formangleichung an אֶת־אָשִׁית „Ende“ entstand * אֶת־אָשִׁית bzw. * אֶת־אָשִׁית , welches zu אֶת־אָשִׁית wurde, wie $\text{מוֹצֵאת} + \text{אֶת}$ zu מוֹצֵאת־אֶת Gen. 38, 25, $\text{לָשֵׁאת} + \text{אֶת}$ zu לָשֵׁאת־אֶת (vgl. אֶת־אָשִׁית), — Das Wort für „Ende“ hat im Hebr. סוֹף , aram.-syr. סוֹף , arab. سَوَف übereinstimmend ein mittleres *w* als Radikal⁴.

¹ Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft 69—72

² Vgl. meine Ausführung darüber im *American Journ. of Semit. lang. (Hebraica)* 1901, 201—3

³ ZDMG 46, 694 f.

⁴ Selbstverständlich widerspricht dem nicht das targ. סוֹף „Ende“, so wenig als מַסְכֵּל oder arab. مَسْجِد gegen $\sqrt{\text{mes}}$ zeugen

Wenn nun im bab. Talmud sehr gewöhnlich und auch in jer. Targumen סִפְּא „Ende“ erscheint (so die allgemeine traditionelle Lesung), so erklärt sich dies aus der sehr häufigen Verbindung מְרִישָׁא וְעַד סִפְּא „von Anfang bis zum Ende“, dessen letzter Teil sich dem ersten angeglichen hat.

Im Arab. hat **أَوَّلًا** „zuerst“ ausnahmsweise Nuration, im Gegensatz zur durchgängigen sonstigen Diptosis der indeterminierten Elative und zwar nur in diesem adverbialen Akkusativ. Es ist in der Flexion dem korrespondierenden **آخِرًا** „zuletzt“ nachgefolgt. — Ebenso ist das seltenere **فِي الْأَوَّلَيْنِ** (Tab. III 672, 4), welches gegen die Regel ein feminines **at** an die Elativform hängt (statt des sonstigen **فِي الْأَوَّلَيْنِ**, Mufaṣṣal¹ ۱.۲ unt.) aus der Nachbildung nach **فِي الْآخِرَيْنِ** zu erklären. — **أَوَّلَةً** im Sprachgebrauch der Gebildeten bezeugt *Durrat al-ğ.* 127 Anm. b.

Eine andere befremdliche arab. Flexionsform bietet das **ظَهْرِي** in Verbindungen wie **وَهُوَ جَالِسٌ بَيْنَ ظَهْرِي قَوْمِهِ** IHisch. 430, 16, wofür auch **بَيْنَ ظَهْرَانِي** vorkommt „in der Mitte von ...“ (Boch. IV, 224, 1 v. unt., VII, 127, 6 v. unt. [Kair. vokal. Ausg.], *Agh.* IV, 13, 9 v. unt.); letzteres auf einen Sing. **ظَهْرَان** zurückzuführen; ein Dual hat in diesem Zusammenhang keinen Sinn². Das Wort ist vielmehr dem gegensätzlichen **بَيْنَ يَدَيْ** nachgebildet, mit dem es innerhalb eines Satzes, IHisch. 430, 16, (dort zufällig) zusammen vorkommt. Die Einwirkung ist also von derselben Art, wie bei hebr. *taht-e-ka* nach *'ale-ka* und den entsprechenden übrigen hebr., aram. und äth. Präpositionen.

Die Begriffe „über : unter“, bzw. „oben : unten“ haben infolge gewohnheitsmäßiger Verbindung sich in ihrem grammatischen Bau mannigfach angeglichen. Der radikalen Endung **aj, ē** in **حَجْرٍ، عَلِيٍّ**, äth. *lā'le-ka* ist durch Analogie das **āj, ē** in **تَاهِتْ، تَاهِتْ**, *taht-te-ka* gefolgt (ein Vorgang, der auch bei anderen solchen Präpositionspaaren, wie **أَخْرَجْتَنِي : لَمْنِي**, sich wiederholt und in Folge dessen zu weitergehenden Analogiebildungen geführt hat; s. *ZDMG* 42, 349). — Im Arab. hat in **مِنْ عَلٌ** „von oben“ *'alu* gegen alle sonstige Regel im Arab.

¹ Während der Plural in der Verbindung **هُوَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ** unbedenklich ist. In der Verbindung **لَقِيتُهُ بَيْنَ الظُّهُرَيْنِ** „ich traf ihn während des Tags“ (*Msb.*) oder „während zweier Tage“ (*Gauh.*, O, *Qām.* bei LANE), oder „während der Tage“ (*Gauh.*, *Msb.* bei LN) liegt derselbe Dual für Zeitübergänge wie im hebr. **בֵּין הַיָּמִים** vor

seinen letzten Radikal *j* eingebüßt. Es erklärt sich dies durch den Einfluß von *מִן תַּחַת*, das auf *u* endigt. — Wiederum gegen die sonstige Art im Aramäischen hat *לְעֵיל*, *לְעֵיל* den dritten Radikal *j* verloren und ständig ein *ל* vorgesetzt. Die Form hat sich in ihrem Bau dem gegensätzlichen *תַּחַת*, *תַּחַת* angeglichen. — Das syr. *ܕܢܫܐ ܕܢܫܐ* „unterhalb von“ (z. B. Gen. 35, 8) hat in dem einsilbigen Subst. *taht* gegen die durchgehende Regel des Syr. den einzigen Vokal hinter dem ersten Radikal, nicht, wie sonst immer, hinter dem zweiten (z. B. *ܚܒܐ*, *ܚܒܐ*). Man hat in dieser Vokalstellung die Einwirkung des gegensätzlichen *לְעֵיל* zu sehen; ein **ܕܢܫܐ* wäre diesem zu ungleich geworden. — Im Äthiop. hat *lā'lä* sowohl den dritten Radikal *j* aufgegeben, als das ursemit. *'ala* in *'la* verwandelt. Es liegt auch hier Gleichbildung der Form mit *tāl'ta* vor. — Sehr augenfällig ist der Prozeß im Hebr. bei den betr. Adverbien. Dem Adverb *מִתַּחַת* „von unten“ entspricht stets als Gegensatz nicht etwa *מֵעַל*, sondern *מִמַּעַל*, dessen Substantiv, wie jenes, eine Segolatform, und zwar mit den gleichen Vokalen *ā-ā* wie dort ist. Der Gegensatz wie in *בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתַּחַת* Ex. 20, 4 wiederholt sich Deut. 4, 39, 5, 8, Jos. 2, 11, 1 K. 8, 23, Hi. 18, 16. — In all' diesen Fällen heißt *מַעַל* ohne Feminin-Endung „oben“. Sobald jedoch als Gegensatz *מִתַּחַת* „unten“ steht, nimmt das Wort für „oben“ ausnahmslos dessen Endung *ה* an und lautet immer *מֵעַלָּה*. Wie in *וְהָיִיתָ רַק לְמַעְלָה וְלֹא תִהְיֶה* *יַעֲלֶה* *עֲלֶיךָ מַעְלָה מֵעַלָּה וְאַתָּה תֵרֵד* Dt. 28, 13, so auch Dt. 28, 43 *יַעֲלֶה* *עֲלֶיךָ מַעְלָה מֵעַלָּה* und weiter Jes. 37, 31, Jer. 31, 37, Prov. 15, 24, Koh. 3, 21.

Der Plural *יָמִים*, Stat. constr. *יָמֵי*, *יָמֹת*, *יָמֵי* wird fast allgemein von einem zweiradikaligen Thema *jam* abgeleitet², welches entweder neben *jaum* bestanden haben oder aus welchem *jaum* in ursemitischer Zeit sich zur Dreiradikalität entwickelt haben müßte³. — Ein zweites drei-

² Im Phönizischen in der Eschm.-Inscr. 11. 12 *שרש למט ופרי למעל* sind beide ohne diese Endung gleich gebaut

² STADE, § 193 b, NÖLDEKE, *ZDMG* 40, 721 und in *Beitr. z. sem. Sprachw.* 58 Anm. 2; so auch ich früher *Nom.-Bildung* S. 6. — G. HOFFMANN, *ZDMG* 32, 749, Anm. 3 und KÖNIG 2, 1, S. 51 wollen dagegen den Plural aus einem ursprünglichen *jewāmim* unter Ausstoßung des Semivokals *w* erklären; dann müßte sich aber im Stat. cstr. eine Form mit unverkürzbarem *ā* ergeben

³ So NÖLDEKE, *Beiträge* a. a. O. unter Vergleichung von arab. *قَوْمٌ* mit hebr., aram., äth. *qəš-t*. Aber bei diesem Wort liegt biradikale Form in drei Sprachen übereinstimmend vor; bei *jām-im* wäre dies nur im Hebr. und auch hier niemals im Singular der Fall

radikaliges Thema bietet aram. יָמָם, syr. **يَمَم**,¹ assyr. *immu* (beide als Gegensatz zur Nacht), dessen Verhältnis zu *jaum* einigermaßen demjenigen von **فَم** zu **فوم**, **فُو** zu **فوه** und von **שָׁמם** zu **שָׁמה**, **شَمَم**, **شَمَة** zu vergleichen ist. — Aus beiden Formen *jaum* und *jemam* läßt sich das hebr. bilaterale *jam-īm* nicht erklären, an dem auch noch das eigenartig ist, daß es nur im Plural, und zwar mit den Endungen *īm* und *oth* (letztere liegt nur im Stat. constr. vor) erscheint. Die Annahme eines dritten Themas, *jām*, neben jenen beiden ist an sich schon bedenklich, vor Allem aber ist sie durch kein Zeugnis außerhalb der speziell hebräischen Pluralform gestützt²; seine Zurückführung auf eine ursemitische Periode zweiradikaliger Bildungen entbehrt also jeden Halts.

Das hebr. יָמִים, יָמִי, יָמֹת ist m. E. eine Neubildung des Hebräischen, zu Stande gekommen durch die gewohnheitsmäßige enge Verbindung und Parallelsetzung dieser Plurale mit **שָׁנִים**, **שָׁנִי**, **שָׁנוֹת**, denen sie sich dann formal angeglichen haben. Es ist zweckmäßig, diese enge Verbindung an einer Reihe ihrer markantesten Beispiele, welche die ganze alttestamentliche Literatur durchdringen, zu betrachten.

Besonders bedeutsam ist die enge Verbindung (שָׁנִי שָׁנוֹת) יָמִי שָׁנִי, wie in יָמִי שָׁנִי חַיִּיהָ Gen. 47, 8, יָמִי שָׁנִי חַיִּי Gen. 47, 9, יָמִי שָׁנִי מְנוּרִי das., יָמִי שָׁנִי אֲבוֹתִי das., יָמִי שָׁנוֹתֵינוּ Ps. 90, 10, יָמִי שָׁנִיו Koh. 6, 3.

Die beiden maskulinen Plurale sind verbunden in וְיָמִים וְשָׁנִים Gen. 1, 14, — יָמִים יָדְבְּרוּ וְרַב שָׁנִים יָדְעוּ חֻקָּהּ Hi. 32, 7, — כִּימֵי עוֹלָם עד אֲשֶׁר לֹא־יִבָּאוּ יָמֵי הַרְעָה וְהִגִּיעוּ שָׁנִים וְכוּ' — וְכָשָׁנִים קְדָמָיוֹת Koh. 12, 1; vgl. weiter Ez. 38, 17.

Ebenso entsprechen sich die Formen mit femininer Pluralendung *oth*: שָׁמְחָנוּ בִּימֹת זָכָר יָמֹת עוֹלָם בֵּינוּ שָׁנוֹת דֶּרֶךְ דָּרֹךְ Deut. 32, 7, — עֲנִיתָנוּ שָׁנוֹת רֵאִינוּ רָעָה Ps. 90, 15.

Nicht minder korrespondiert das mask. יָמִים mit dem femin. שָׁנוֹת. Vgl. יָמִים עַל יָמֵי־מֶלֶךְ — בְּדָמֵי יָמֵי אֵלֶיךָ . . . פְּקָדָתִי יִתֵּר שָׁנוֹתֵי Jes. 38, 10, — יָמִים אַרְבֵּי יָמִים וְשָׁנוֹת חַיִּים — תּוֹסֵף שָׁנוֹתָיו כְּמוֹ דֶּרֶךְ דָּרֹךְ Ps. 61, 7, — תּוֹסֵף יָמִים וְשָׁנוֹת רְשָׁעִים — כִּי יִרְבּוּ יָמֶיךָ וְיִזְכְּפוּ לְךָ שָׁנוֹת חַיִּים . . . Spr. 10, 27. Weitere solche Fälle bieten Ez. 22, 4, Ps. 78, 33, Hi. 10, 5.

¹ Dazu stellt NÖLDEKE einleuchtend auch das hebr. יָמָם, das eine hybride Form, unter sekundärem Anschluß an יָמִי, sei

² Daß das durch Metrumzwang bewirkte **اليوم اليمى** eines Dichters (Sibaw. 2, 421, 4) nichts mit יָמִים zu tun hat, hat schon NÖLDEKE, *Zur Gramm. d. klass. Arab.* 13, Anm. 2 bemerkt

Der enge Zusammenhang beider Wörter kommt auch in entscheidender Weise darin zum Ausdruck, daß der Plural ימים geradezu die Bedeutung „Jahr“, שנה, angenommen hat; auch dies ist nur im Hebräischen der Fall, wo allein die Formausgleichung von ימים mit שנים vorliegt; z. B. ימים או עשור Gen. 24, 55; für ימים על שנה Jes. 32, 10 steht שנה על שנה das. 29, 1; ימים תהיה נאלתו Lev. 25, 29 u. A. m. (Weiteres bei GES.-BUHL u. d. W.)

Alle diese engsten Parallelismen des Plurals von יום — und nur des Plurals — mit dem Plural von שנה innerhalb des Hebräischen, die in den Schriften der alttestamentlichen Literatur aus den verschiedensten Zeiten gleichmäßig auftreten, die in der Bedeutungsangleichung von ימים = שנה „Jahr“ sich als Produkt der gewöhnlichen Volkssprache ausweisen, erklären es, daß innerhalb des Hebräischen den Pluralen שנים, שני, שנות die parallelen und synonymen Formen ימים, ימי, ימות sich angeglichen haben.

Der Plural „Frauen“ lautet übereinstimmend نساء im Aram. wie نسوان im Arab.¹ mit *n* (= aram. *e*). Davon scheidet sich völlig das hebr. נשים mit *a*. Die Umlautung der ursemitischen Form erklärt sich durch die gewohnheitsmäßige Verbindung der Begriffe „Männer: Frauen“, also des נשים mit אנשים „Männer“, welches nur im Hebr. ihm in dieser Bedeutung und Form zur Seite stand (arab. رجال, syr. رجا). Vgl. zur Verbindung beider והנשים והנפר והנשים Deut. 31, 12, כל הנשים Ri. 9, 5; weiter Ex. 35, 22, Ri. 16, 27, Jer. 40, 7, Neh. 8, 3.

Auch einige unerklärte Erscheinungen bei Zahlwörtern haben ihre Ursache hierin. — Das hebr. feminine Zahlwort שתים ist bekanntlich ein Unicum. Das Dageš im ת muß Dageš forte sein, weil das *n* von *tint-aim* darin inseriert ist²; ein Dageš forte aber, das keinen vollen Vokal vor sich hat, wie hier, erscheint sonst im Hebr. nirgends.

¹ Von ابن سيدة bei TA bezeugt; ich kann ihn nicht belegen

² Daran scheidet die Annahme PHILIPPI's (*ZDMG* 32, 95), dem auch KAUTZSCH, *Hebr. Gramm.* § 97b folgt, daß ein Dageš lene vorliege. Auch die Voraussetzung dafür, daß nämlich das Schwa nach ש ein Schwa quiescens sei, ist den ausnahmslosen hebr. Sprachgesetzen zuwider, nach denen auf den ersten Konsonanten eines Worts nur Schwa mobile, nicht Sch. quiescens, folgen kann. — Auch in dem Quššaj des *t* von syr. ܫܘܬܐ, ܫܘܬܐ hat sich noch die Spur des assimilierten radikalen Dentals *d* oder *t* erhalten. Auch dort wird das Schwa vorher ein Schwa mob. sein; der Vorschlag in ܫܘܬܐ beweist (gegen PHILIPPI's Annahme) nichts dagegen; vgl. hebr. שפחה (Ps. 77, 5 im Plur.) mit אשפחה, — אוריע mit אוריע u. a.

Die Abnormität erklärt sich jedoch aus der völligen formalen Angleichung der Vokale des Feminins **שָׁנִים** an das Maskulin **שָׁנִים**, bei welchem das Schwa mobile normal ist (= urspr. *šin-ajim*) und sich nun auf das damit gepaarte Feminin übertrug¹.

Statt **שִׁבְעָ** „sieben“ erscheint **שִׁב** (**שִׁב**) im jer. Targum, z. B. Gen. 29, 18. 30, ebenso im b. Talm. (s. LEVY, *TW* II, 444); es beruht auf Angleichung an **שֵׁשׁ**, **שֵׁשֶׁת** „sechs“.

Ein ähnlicher, hier nur vereinzelter, Vorgang zeigt sich in dem **ثَمَان** von **ثَمَان** **سِتَّ غُرَوَاتٍ** او **سَمِعَ** او **ثَمَان** Bochari II 57, 6; 46, 6 v. unt. [vokal. Ausg. von Kairo], das Qasṭall.² (II, 357 M.; 331, 10) als Lesung einer Reihe von Überlieferern bestätigt. Es hat sich dem benachbarten „sieben“ nachgebildet.

Das syr. **ܐܘܨܝܕܝܫܝܘܬܝܢ** „18“ hat die wurzelhafte Endung **ē** von *t'manē*, eingebüßt offenbar durch Einwirkung der benachbarten Zahl *š'ba'sar*, *š'ba'ta'sar* „17“, oder *t'sa'sar*, *t'sa'ta'sar* „19“.

כָּפַל ist im Hebr. „Doppeltes“ wie in der Misch. und Targ. Auch das Verbum im Kal, viell. denominiert, hat nur die Bedeutung „doppelt legen“ (s. GES.-BUHL). Demnach ist der Dual **כָּפְלִים** (Jes. 40, 2)³ begrifflich nicht motiviert, so wenig wie in **כָּפְלָה**, und der Singular ist auch tatsächlich Hi. 41, 5 verwendet. Der Dual ist nur durch die Einwirkung des ungefähr synonymen **שְׁנַיִם** zu erklären. Diese dualische Endung, für „zwei-faches“, hat dann aber weiterhin auch bei höheren Zahlen bis „zehn“ Analogien erzeugt. So ist der Dual bei **אַרְבָּעָתַיִם** (i. P.) „siebenfach“, **שִׁבְעָתַיִם** „siebenfach“ als Analogiebildung nach ihm aufzufassen, nicht dem Dual als solchem die Bedeutung des „...fachen, faltigen“ (EW. § 269b, STADE 363a Anm., GES.-KAUTZSCH § 97h) zu vindizieren.

Das Wort **כִּרְאֵשֵׁי** „Kopfende“ (nur im Stat. cstr. **כִּרְאֵשֵׁי** Gen. 28, 11. 18, 1 Sam. 19, 13. 16 u. ö.), auch **כִּרְאֵשׁוֹתֵיכֶם** „euer Kopfschmuck“

¹ Im Codex babyl. der Propheten ed. STRACK wird **שָׁנִים** vokalisiert. Nach STRACK ist aber das *i* überall, bis auf eine Stelle, erst von neuerer Hand hineinkorrigiert. Wenn dieser Umänderung eine babyl. Tradition zu Grunde liegen würde, so würde sie nur beweisen, daß in jenem Dialekt des Hebr. die Angleichung des Feminins an das Masculin unterblieben wäre.

² Entsprechend **كَيْفَلَيْنِ** Qor. 57, 28; dort ist aber der Sing. in der Bdtg. „Teil“ Qor. 4, 87 gebraucht, wohl aus dem Dual zurückgebildet; daher schwanken die Lexicographen für die Bedeutung zwischen **نَصِيبٌ** und **زُغْفٌ**.

Jer. 13, 18 erscheint niemals im Singular, was darum befremdlich ist, weil Ortsbezeichnungen im Hebr. sonst nicht als Plurale erscheinen. Es ist gewiß nach Analogie des gegensätzlichen מְגִלְוֹתָיו „Ort seiner beiden Füße“ Ruth 3, 4. 7. 8. 14, Dan. 10, 6 gebildet, das zufällig auch nur mit diesem Suffix vorkommt und in welchem der Dual natürlich begründet ist.

Im Hebr. zeigen die Nisben für „rechter, linker“ beide Abweichungen von der zu erwartenden Form. Von יָמִין wird יָמִיני, von שְׂמאל immer שְׂמאלי, nicht שְׂמאלי* gebildet. Auch hier hat offenbar eine Vokangleichung des einen nach dem anderen, und zwar des ersteren nach dem zweiten stattgefunden. שְׂמאלי geht von der Grundform שְׂמאל (שְׂמאלי*) aus; wie bei מְלֹאכָה, מְלֹאכָה ist bei ihm nach dem Schwund des konsonantischen מ das ihm vorhergehende א nicht, wie in שְׂמאל, zu ā gedehnt. Nach שְׂמאלי bildete sich dann durch Analogie יָמִיני. Daß dies das Verhältnis beider ist, beweist auch die Tatsache, daß es von שְׂמאלי keine, dagegen von יָמִיני im K^ethib die genannten zwei Ausnahmen gibt.

תָּמָה ist „dort“ im Bibl.-Aram. (Es. 5, 17; 6, 1; 6, 12). Das schließende ā ist lang, wie das syr. ܬܡܢ (תמן) auch im Targ. u. Talm.) beweist. Diese Länge und Betontheit des Endvokals ist aber befremdlich gegenüber dem kurzen Schlußvokal in arab. تَمَّ, hebr. תָּמָה² und dem völligen Abfall desselben im talm. התם, seltener תם³, die übereinstimmend auf Unbetontheit und Kürze hinweisen. Die sekundäre Dehnung des Endvokals dürfte bei der nahen Korrespondenz der Begriffe „hier .. dort“ auf die Einwirkung von הָא „hier“ (Targ. Onq., Jon.), vgl. syr. ܗܐܘܢܐ mit seinem langen ā zurückgehen. Die korrespondierende Bildung beider erscheint auch in anderer Weise bei תמן כּאן (bab. Talm.) in dem gemeinsamen deiktischen ן, im syr. ܗܘܢܐ ܗܘܢܐ in dem praefigierten hār.

¹ יָמִיני nur im K^ethib 2 Chr. 3, 17 und Ez. 4, 6

² Ein langer Flexionsvokal hätte im Hebr. den Ton ebenso festgehalten, wie אָחִי, אָחִי und das ihnen nachgebildete sogen. *i compaginis* in סָנְהַ שְׂכָנִי usw. — Der tonlose Endvokal הַ— in שְׂמָה ist urspr. kurz, wie der in הָנְהַ „sie“ (verkürzt הַן) = הֵנָּה „sie“, „warum?“ = לָמָּה

³ Namentlich in der Verbindung שלחו מתם „sie sandten von dort“, d. i. Jerusalem, z. B. Bēṣā 4 b, Giṭṭīn 20 a, 30 a u. s. (s. KOHUT, *Arukh*, s. v.)

Einen auffälligen Geschlechtsgebrauch zeigt das arab. *سَلِمَ* „Friede“. Es wird außer seinem naturgemäßen maskulinen Gebrauch auch als Feminin behandelt; z. B. Zoh. Mu'all. 20. 21 (schon in FREYTAG's *Lex.* zitiert) und in dem Vs. Baiḍ. I 111, 20. Dieser seltsame Gebrauch ist darauf zurückzuführen, daß es Gegensatz zu *حَرَبَ* (das der Regel nach feminin ist, weil es ursprünglich, wie *قَرَبَ*, das Werkzeug „Schwert“ bedeutete) und mit demselben als solcher öfter verbunden war, z. B. *حَرَبَ امَّ اَنْتَ اِسْلَمَ* Belāḍ. 95, 1; 243, 13; vgl. den Vers des A'sā bei LANE u. d. W. — So auch schon Baiḍ. I, 372, 23f. und a. a. O.

Auch einige merkwürdige Fälle der Verbalrektion im Arab. führen auf solche Einwirkungen hin. Während im Hebr. *קָרַב* „nahe sein“ nur Präpositionen der Annäherung regiert (*אֶל, לְ, אֵל, לְפָנַי*), ebenso das syrische *ܡܗܕ* (meist *ܕ*, auch *ܕܗܘܐ*), verbindet das Arab. sein *قَرَّبَ* nur sehr selten mit *إلى*, der Regel nach mit *مِنْ*, welches dem Begriff des Naheseins entgegengesetzt ist. Bei *دَنَا* „nahe sein“ erscheint ebenfalls dies *مِنْ*; aber daneben auch das gemeinsemitische, also ältere, *ل* und *إلى*. Ich sehe in der auffälligen Rektion eine Einwirkung von *بَعَدَ مِنْ* „war fern von“, *بَعِيدَ مِنْ*, welches mit *دَنَا* häufig als Gegensatz verbunden war und infolge dessen seine Rektion auch auf dieses übertrug¹.

So erklärt es sich auch, daß *زَهَّدَ* „etw. verschmähen“ regelmäßig *في* regiert, nicht, wie man nach allem sonstigen Gebrauch erwarten müßte, *عن*. Die häufige Verbindung mit dem gegensätzlichen *رَغِبَ في* bewirkte auch hier die Angleichung der Rektion. Vgl. für jene Verbindung z. B. den Vers des Abu'l 'Atāhija:

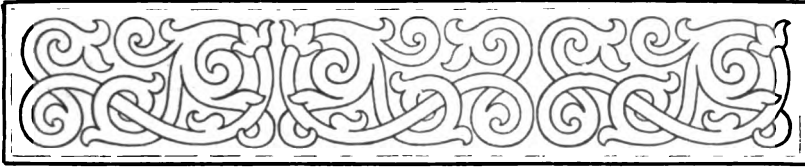
رَغِبْتُ فِي وَصْلِهَا وَقَدْ زَهَّدْتُ عُنْبَةَ فِي وَصْلِنَا وَمَا رَغِبْتُ

(Mas'ūdī, *Murūḡ* [ed. Bülāq] II 240, 17).

¹ [Korrektur-Zusatz.] C. BEZOLD machte mich auf die entsprechende Verbindung *approcher de* aufmerksam. Auch dieses wird, wie mir mein Kollege EBELING mitteilt, aus der Einwirkung des gegensätzlichen *éloigner de* erklärt (MEYER-LÜBKE, *Gramm. d. roman. Sprachen* § 416), während die altfranzösische Sprache noch *approchier à (ad)* gebraucht (das. S. 480)

باع „verkaufte“ regiert außer doppeltem Accusativ auffälligerweise auch ^{مِن} der Person, der man etwas verkauft (z. B. I Hisch. 639, 12). Aus der häufigen Paarung mit اشترى منه „kaufte von“ entwickelte sich das gegensätzliche باع منه „verkaufte an“; dies hier um so eher, als auch باع gelegentlich „kaufte“, شَرَى zuweilen „verkaufte“ bedeutete infolge des vom alten Tauschhandel noch fortwirkenden Sprachgebrauchs (s. *Wurzeluntersuchungen* S. 28).






The Semitic Conception of Absolute Law¹.

By

Crawford H. Toy.

he Semites, it is generally agreed, never gave definite expression to the idea of natural law². Doubtless they, like all other peoples, observed the sequences in phenomena — they knew that clouds brought rain, that rain was necessary for the production of crops (Hos. 2, 23, Kor. 78, 6—16), and that the child was fashioned in the womb (Ps. 139, 16. 17; Kor. 86, 6) — they had a practical knowledge of individual laws sufficient for their guidance in every-day life. But they never reached the conception of nature as a force. In their feeling the transcendence of the deity swallowed up other activities than the divine: natural phenomena were interesting to them as signs of God's wisdom and power (Isa. 55, 10. 11; Ps. 19, 29; Kor. 16, 3 ff.; 7, 53 ff.; 6, 98 f.). The Babylonian and Assyrian astronomy is not an exception to this statement; it was a collection of observations of the heavenly bodies made (like the mariner's observation of the winds) for practical purposes, and never attained the form of a science; the Chaldeans, as far as our

¹ As the material on this point is confined to two Semitic groups, the Jews and the Moslems, the expression "*Semitic conception*" can be employed only in the sense in which we speak of Semitic monotheism—that is, the tendency of the race is inferred from the achievement of its best-known members. A more accurately descriptive title would be: "*The Jewish and Moslem conception etc.*"

² Cf. NÖLDEKE, "*Semitic race*", in his *Skizzen* (Eng. transl., *Sketches from Eastern history*, London, 1892)

information goes, did not regard the physical world as a mass of phenomena controlled by physical laws.

The idea of physical law has been developed by the Indo-European peoples. On the other hand, it is in the moral and religious sphere that the conception of external absolute, universal law has been recognized and worked out by the Semites. While the fact must be recognized that this conception has probably existed, at least in germinal form, in all cultivated nations, it may be said that it is to the Semites that it owes its distinct enunciation and its consistent application to human life.

Whatever the origin of the term "torah", it came to mean a body of authoritative commands. As early as the seventh century B. C. such a torah is commended to the King (Dt. 17, 18. 19) as a sufficient guide in the administration of the government, and is said to have been revealed by God through Moses as the fundamental law of the nation. There was difference of opinion, it is true, as to its content: while the majority of the leading men, especially the priests, held that it included the ritual as well as the moral code, one circle at least (Jer. 7, 22. 23; 11, 1—8) excluded the ritual element, and insisted that the whole history of the people turned on its obedience to ethical precepts. But this protest, legitimate and valuable when rightly understood, did not maintain itself: the tendency of thought was toward the inclusion of everything that pertained to the conduct of life — it was the demand for an all-embracing absolute rule. Ezekiel's projected constitution deals solely with ritual, though it is evident from his other writings that he also laid stress on the ethical side. The combination of moral and ritual appears in the work of Ezra and Nehemiah, and in the book of Malachi. In the fifth and fourth centuries the word "law" was on the point of becoming the most significant term of Judaism: the problem of the Prophetic period had been solved by the progress of thought and had ceased to exist — the new problem of national legal organization had arisen. A significant testimony to the new order of things is given in Ps. 119, the Ode to the Law. The author exhausts the vocabulary of laudation in his enthusiasm for this guide of life. By it, he says, one may cleanse one's way; when princes talked against him, he found consolation in meditating on the divinely-given statutes; they were his counsellors and his delight; through them he walks in

a broad path, has an answer for all who assail him, and is never put to shame, even in the midst of persecution; through them he has attained to a wisdom that is superior to all that men can teach him; they are light and salvation everywhere and always. It will be observed that the writer's chief interest is in the law as the guide of life. The law, indeed, has been given by God, and to him, therefore, is due praise and worship. But the immediate source of security and happiness is the law itself: it envelopes the man like an atmosphere — it is practically omnipotent — it is almost invested with personality. God retires into the background, and is valued mainly as the bestower of something that brings peace and happiness to man. The centre of the psalm is the psalmist's self, and the law is great because it ministers to his wellbeing. He doubtless represents the feeling of the body of pious cultivated Jews of his time, and his poem is witness to the fact that the preeminence of the law was due to its practical character, its efficacy in the struggle for existence. The larger principle involved was that the success of national life was dependent on the possession of an absolutely trustworthy norm; the organization of the nation was to be based on a code that was to order all the details of life. It is important to note also that the tone of the psalmist is not one of repression and weariness — the law, so far from being a burden, is a liberation and a joy — he moves easily within its bounds precisely because his way is marked out, and he has the continual sense of absolutely wise and safe guidance — and further he experiences a reverent delight in the contemplation of the perfectness of the code of life that God's goodness has prepared.

The later Old Testament thought regarded the religion of Israel as universal, that is, as destined to spread over the whole world (as, for example, in Isa. 2, 2—4). There is no clear indication that it was also held to be universal in content, to contain elements that fitted it to be the religion of all nations. It is not improbable that such an idea existed implicitly in the minds of the best men of the time, but it is not distinctly expressed. A similar view was held of the law, which, in fact, was identical with the religion. In Isa. 2, 3, it is the torah that goes out from Zion to all peoples; in Isa. 26, 9 Yahweh's law is an occasion of instruction to all the inhabitants of the earth. The old idea of Yahweh's supremacy is concentrated in

the law. And it is eternal as he is eternal (Ps. 119, 89), and of excellence without bounds as he is infinite in perfections. In Ben-Sira 24, 23 the eternal wisdom is identified with the law of Moses; the passage, whether original or not, bears witness to an idea of the late Old Testament times.

The conception of the control of life by law was extended by the Jews so as to include the whole history of the world. They alone of ancient peoples conceived of history as a unit — they were the first framers of a universal history and a “philosophy of history”. All the material accessible to them, myth, legend, state records, biographies, from the creation of the world down to the third century B. C., they moulded into a unitary mass, and described as a continuous development shaped by an absolute law. The goal of human history they conceived to be the establishment of a people who were to be the final organizers of society on the basis of a perfect constitution — a profound if narrow conception, in essential accord with modern scientific ideas of historical evolution. Passing over into Christianity it long dominated the thinking of Christian scholars¹.

The succeeding history continued and developed the suggestions of the Old Testament. The necessity of applying the torah to the changing conditions of life created a class of men devoted to its study. Thence arose the two parties that play so great a rôle in Jewish affairs during the two centuries preceding the fall of Jerusalem: the Sadducees, the representatives of the old priestly régime, and the Pharisees, the champions of the domination of the law. The two speedily came into conflict, and the victory fell to the latter. There were variations of fortune, but, with the capture of Jerusalem by the Romans the Sadducees disappeared and the legalists held undisputed sway. The Pharisees represented the popular tendency, the instinct of the Jewish people. They had long practically controlled the religious life of the nation — now there was nothing to oppose them. The Jews became an organization for the study of law. Having lost definitely their political existence, they followed the strongest bias of their nature, the formulation of a complete system

¹ See, for example, BOSSUET's *Histoire Universelle*, BUNSEN's *Gott in der Geschichte* (Eng. transl., *God in History*), and the long list of works on the preparation of the world for Christ

of guidance for daily life. The first act of the leaders after the fall of the city was to establish the legal academy (Sanhedrin) at Jamnia. For their daily bread the Jews followed commerce and became financially prosperous and powerful. But the intellect of the people went into the elaboration of the principles of the torah. The Jewish world was controlled by the schools of Palestine and Babylonia. The great men were the authors of the Talmud and of commentaries on the Talmud, and the stream of such works flowed on down to the time of Maimonides and after, and, indeed, has continued to the present day. It is only under the influence of foreign culture that the Jews have deviated from this line of literary production. They have been, as Mohammed termed them, the "people of the book", and that book is substantially the torah. In the Talmud the word "law" stands sometimes (for example, in Ber. 48a) for the whole body of Scriptures, and the sages indulge in unbridled hyperbole to express their conviction of the supreme glory of the torah.

This conception of the law did not necessarily make it a burden or foster formalism or hypocrisy. As a matter of fact, it is not probable that all the ritual details of the Talmud were observed by the people, and what they did observe custom made easy. And Jewish history in the Talmudic period presents many shining examples of ethical clear-sightedness and elevation and sincere piety. Hypocrites and formalists there doubtless were (to such a class there is reference in the Gospels), as there are in all religious bodies. But as a class the Pharisees and the doctors of the law appear to have been not inferior morally and religiously to other such classes.

The Koran has the same general conception of law as the Old Testament¹. The question might be raised how far this Moslem conception is Semitic. Undoubtedly the Koran contains non-Semitic elements, derived from Christianity and Persia. But what it has taken from Persia consists of eschatological details, and the early Christian idea of absolute divine law was adopted from the Jews. And in any case, whatever be the origin of Mohammed's thought, he assimilated the conceptions that he borrowed, and moulded them into a consistent and powerful system of religion. The abrogations and contradictions in the Koran do not impair the substantial unity

¹ Cf. NÖLDEKE, "*The Koran*" in his *Sketches*
Nöldeke-Festschrift.

of the system. In the point under consideration, therefore, the Koranic doctrine may be treated as Semitic.

The Koran, like the Old Testament, represents all natural phenomena as determined by God — he regulates everything by measure (13, 9). The same precise direction appears in the sphere of religion and morals. The favorite term in the Koran for the explanation of man's religious position is "guidance" (هدى). He who is guided by God is safe and sound — he is sane and right in opinion, and his fortune in this world and the next is assured. On the other hand, the sad position of the unbelieving and the wicked is due to the fact that they are without divine guidance. The guide is the Koran. They who reject its counsels do it on their own responsibility. God has provided the means of salvation, but men are free (13, 12) and may refuse to accept what God offers. The rule is absolute and universal — the Koran, and the Koran alone, is the divinely-given norm, to which all men must conform. Perhaps the same idea is found in the common Koranic word for "religion" (دين), of which the primary sense appears to be "judgment, judicial decision"; God is king of the day of judgment (1, 3); his decisions constitute the rule of human life. The religion of God is Islam (3, 17 ff.) — he who follows any other shall perish (3, 79). "This day", says Allah, "I have perfected your religion for you, made my kingdom complete, and approved Islam as your religion" (5, 5).

Mohammed, while recognizing the Torah and the Gospel as divine revelations (3, 2), declares that the Koran is the confirmation and completion of these earlier (and to some extent imperfect) systems, and the final and necessary law (5, 15—18), the "torah" (توراة) for final decision (5, 48). In one regard his survey of religious history is broader than that of the Old Testament or that of the New Testament. The later Old Testament books recognize the religious eminence of Abraham, but revere Moses as the founder of the religion of Israel. The Apostle Paul (Gal. 3, 15—19), going back of Judaism, takes his stand on Abraham as the real receiver of the divine promise and the representative and head of the religion of faith as opposed to the religion of law. Mohammed goes back of Christianity and Judaism to Abraham (2, 124), whose religion (ملة), handed down through the Jews and the Christians, but perverted by them, he is sent to restore. This is the one true and absolute religion (23, 54) — men have

schismatically rent it into sectarian divisions (21, 93; 23, 55), but God has re-established it. The prophet thus reaches a unitary conception of the religious development of mankind. He knew very little of religious history, but such facts as had come to his knowledge he worked up into a unity, the essential point in which was the revelation of an absolute and universal system of faith and life. Amid certain fluctuations of statement this is the prevailing tone of the Koran, and it has ever been the creed of Islam. Mohammed maintained that the Koran was sent down to him from God (97, 1; 76, 23) by the holy spirit (16, 104), a revelation from the Lord of the worlds (69, 43), sent as a mercy to the worlds (21, 107), not only to men but also to jinn (72, 1; 46, 28). Being the word of God, it was always with God; the dogma of the eternity of the Koran, though not distinctly formulated till later, is contained implicitly in the book itself. Mohammed (16, 105 and elsewhere) lays stress on the fact that it was composed in Arabic, but this in no wise hindered his opinion that it was intended for all men — he gave small thought in his propaganda to such questions as the differences of language in different nations. He sent letters to all the rulers of the world known to him, summoning them to recognize him as the Apostle of God and embrace the faith of Islam.

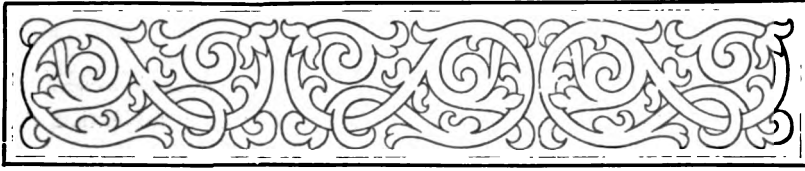
After Mohammed's death the Islamic world held firmly to the conception of absolute law. The four great orthodox schools of interpretation, differing in some details, agreed in accepting the Koran as the ultimate rule of life. The law-books and the collections of traditions were in theory simply elucidations of the Torah. All political parties, Harejites and Alyides, partisans of Ommeyyads and Abbassides, appealed in support of their pretensions to the word of God as announced by the Prophet. The Motazelite movement, with the philosophy of the time on its side, and backed by some of the Califs, passed away and left hardly an appreciable trace on Moslem thought. Al-Ash'ari, called the mediator between the old and the new, did little more than re-affirm the ancient orthodox view¹. He employed the dialectic method of the rationalistic writers, but he repeated in substance the dicta of his master, Ibn Hanbal, the most literalistic of the great doctors. If he made concessions in favor

¹ MEHREN, *Réforme de l'Islamisme*, Leiden, 1878; SPITTA, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan Al-Ash'ari's*, Leipzig, 1876; STEINER, *Die Mutaziliten*, Leipzig, 1865

of human freedom, he affirmed with distinctness the absolute supremacy of the divine will, the eternity of the Koran, and its sufficiency for all human life. This has remained the received doctrine of Islam to the present day.

The absolute law of the Jews and Moslems is an external one, imposed on man from without by a superhuman Power; it stands in contrast with the Greek conception of an inward law that is part of man's nature. This contrast must not be pushed too far: Greek thought recognized an outward law, and Semitic thought an inward law. But the stress was different in the two cases, and the resultant creations different. It is the Semites that, by formulating and practically applying the conception of an external absolute moral and religious law, have made it a part of the mental furniture of the Western world; and the Greeks have done the same thing for the inward law. The two conceptions are to be regarded not as antagonistic but as complementary one to the other. Individual freedom and external control are both of them necessary to the development of human life, and neither can exist in perfect shape without the other.





Petrusanekdoten und Petruslegenden in der Apostelgeschichte.

Von

Wilhelm Soltau.



Die Zahl der über den Apostel Petrus verbreiteten Erzählungen ist sehr groß. Mehr und mehr laufen die einzelnen Sagenbäche zu größeren Strömen zusammen und vereinen sich endlich zu einem Sagenmeer, welches alle Ufer und Grenzen geschichtlichen Tatbestandes zu überfluten imstande gewesen ist¹.

Viel kommt daher darauf an, aus diesem Sagengewoge diejenigen Elemente auszuscheiden, welche alt sind und einen relativ historischen Ursprung haben, wenigstens an wirkliche Vorgänge aus Petrus' Leben anknüpfen. Denn wenn auch diesen Vorgängen selbst keine historische Bedeutung im eigentlichen Sinne zukommt, so wird es doch durch eine solche Scheidung möglich, Echtes und Willkürlich-Erfundenes schärfer zu sondern und einen Einblick zu gewinnen in die ursprünglichen, höchst einfachen Zustände der ältesten Christenheit.

Zur Unterscheidung von der Legendenbildung späterer Generationen soll hier zunächst von Petrusanekdoten gehandelt werden. Unter Anekdoten versteht man, im Gegensatz zu reinerfundenen Sagen oder Legenden, solche kürzere Erzählungen, welche, an einen historischen Vorgang, an ein bedeutsames Wort eines angesehenen Mannes anknüpfend, diese in pointierter Form und in einer das subjektive Urteil des Erzählers verratenden Weise nacherzählen. Der

¹ Vgl. LIPSIVS, *Apostellegenden*, 3 BB.

historische Kern ist für die eigentliche Anekdote ebenso wesentlich, wie die subjektive Färbung der Darstellung oder eine subjektive Absicht des Erzählers.

Solcher kurzen Anekdoten, welche z. T. noch die Kennzeichen der historischen Wirklichkeit an sich tragen und, nur wenig umgestaltet, an wirkliche Vorgänge aus Petrus' Leben anknüpfen, gibt es eine kleinere Anzahl auch in der Apostelgeschichte. Dieselben unterscheiden sich scharf von den mancherlei andern phantastischen Wundererzählungen, welche, ehe sie schriftlich fixiert wurden, bereits eine längere Tradition durchgemacht haben.

Es sind vor allem¹:

1. Die Heilung des gichtbrüchigen Aeneas 9, 32—35 (verwandt Mark. 2, 1f.).

2. Die Erweckung der Tabea 9, 36—43 (Gegenstück zu Mark. 5, 36—43).

3. Die Bekehrung des Cornelius in ihrer einfachen Urgestalt 10, 1—8; 10, 22—26; 10, 48, ohne die tendenziösen Beimischungen über die Aufnahme der Heidenchristen durch Petrus (ein Seitenstück zum Hauptmann von Kapernaum).

4. Die Heilung des Lahmen 3, 1—10 mit dem Abschluß 4, 1—4^a (verwandt mit der auf älterer Tradition beruhenden Lahmenheilung Joh. 5, 1f.).

5. Simon Petrus und Simon Magus 8, 14—25 (verwandt mit den Mark. 3, 28—29 ausgesprochenen Anschauungen).

Diese fünf Erzählungen tragen einen so schlichten Charakter an sich, daß eine tendenziöse Erfindung ausgeschlossen ist; z. T. würde man gar nicht einmal einsehen können, wie derartige willkürlich erfunden sein sollte. Damit soll nun noch nicht ihr völlig historischer Charakter betont werden, sondern nur soviel: diese Berichte beruhen auf wirklichen Erlebnissen des Apostels Petrus, mögen sie nun im einzelnen durch die Tradition hie und da modifiziert oder nach dem Vorbild ähnlicher Vorgänge aus Jesu Leben umgestaltet sein.

Die Heilung des Aeneas zu Lydda (9, 32f.), der acht Jahr auf seinem Bett gelegen: wer hätte diesen einfachen und doch so er-

¹ Diese drei ersten Erzählungen sind in Acta noch jetzt miteinander kombiniert überliefert; sie bildeten mit der kurz vorhergehenden vierten (8, 14—25) offenbar Teile eines zusammenhängenden apostolischen Reiseberichts, dem 3, 1—10 als Einleitung passend vorangestellt war

greifenden Vorgang frei erfinden können! Daß ein heidnischer Hauptmann, welcher von Petrus' Wirksamkeit gehört, sich nach der Predigt des Petrus geseht, und daß ein gewisser Simon seinem Namensvetter Simon Petrus die Geistesgaben um Geld habe abkaufen wollen: das sind Vorgänge, welche gewiß nicht nach Erfindung aussehen.

Besonders zugunsten einer solchen Tradition spricht ferner, daß diese Petrusanekdoten in der Schlichtheit der Darstellung wie inhaltlich den kurzen Erzählungen aus dem Anfang des Markusevangeliums entsprechen (1, 16—3, 5; 3, 20—4, 9). Diese werden wohl mit Recht als Petrus Erzählungen¹ bezeichnet, und selbst wenn sie nicht direkt dem Petrus entstammen sollten², so doch sicherlich jenem Jüngerkreis, welcher Augenzeuge der Vorgänge war.

Die Erzählung vom gichtbrüchigen Aeneas (Act. 9, 32) ist ein vortreffliches Gegenstück zu Mark. 2, 1—12. Auch beim Aeneas ist zuerst das geistige Heil (*ἰαταὶ σε Ἰησοῦς Χριστός*) vorangestellt (Mark. 2, 5), dann folgt das *ἀνάστηθι καὶ στρώσον σεαυτῷ* (Mark. 2, 11 *ἔγειρε, ἄρον τὸν κράβατόν σου*), endlich die plötzliche Wirkung *καὶ εὐθέως ἀνέστη* (Mark. 2, 12 *καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβατον ἐξῆλθεν*), sowie die ähnliche Schilderung des Eindrucks auf die Umgebung.

Die Erweckung der Tabea ist ebenfalls ein volles Seitenstück zur Erweckung von Jairi Tochter (Mark. 5, 21f.). Man vergleiche namentlich die schließliche Erweckung

Act. 9, 40

ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος καὶ θείσ τὰ γόνατα προσηύξατο, καὶ ἐπιστρέψας πρὸς τὸ σῶμα εἶπεν· Ταβιθά ἀνάστηθι... δούς δὲ αὐτῇ χεῖρα ἀνέστησεν αὐτήν.

Mark. 5, 40

αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας — — εἰσπορεύεται, ὅπου ἦν τὸ παιδίον καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ· ταλιθά κούμ, ὃ ἐστὶ μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε. καὶ εὐθέως ἀνέστη τὸ κοράσιον.

Mehrfache verwandtschaftliche Beziehungen bestehen auch zwischen Act. 3, 1—10 und Joh. 5, 1f. Beide Kranke sind ihr lebelang gelähmt gewesen (Act. 3, 2; Joh. 5, 5: 38 Jahre lang krank), in beiden

¹ Vgl. v. SODEN, *Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evang. Geschichte* (1897); H. WENDT, *Die Lehre Jesu*, S. 35f.; SOLTAU, *Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert*, S. 34, 85f.

² Vgl. WENDLING, *Ur-Marcus*, S. 4f.

Fällen fand darüber eine Verfolgung seitens der Juden statt, in beiden ein weiteres Gespräch im Tempel (Joh. 5, 14 wie Acta 3, 8).

Unzweifelhaft ist ferner, daß Acta 8, 20—24 unter dem Banne des gewaltigen Verdammungsurteils von Mark. 3, 28 steht: „Wahrlich, ich sage euch, alle Sünden werden vergeben den Menschenkindern, auch die Gotteslästerung, damit sie Gott lästern. Wer aber den heiligen Geist lästert, der hat keine Vergebung ewiglich, sondern ist schuldig des ewigen Gerichtes.“ Nur so ist es erklärlich, daß Simon Magus, während ihn Petrus 8, 22 selbst auffordert: „bitte Gott, ob dir vergeben werden möchte die Tücke deines Herzens“, verzweifelnd ausruft (8, 24): δεήθητε ὑμεῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν κύριον, ὅπως μηδὲν ἐπέλθῃ ἐπ’ ἐμὲ ὧν εἰρήκατε. Diese Bitte ist allein aus dem vorhergehenden nicht verständlich. Es war dem Simon ja gar keine schwere Strafe ausgesetzt. Nur mit Bezug auf die Doktrin bei Mark. 3, 28 konnte er sich eo ipso zu den Verdammten zählen.

Vielleicht könnte aber ein kritischer Geist gerade diese Ähnlichkeiten bedenklich finden und in den Petrusanekdoten nur Nachbildungen der Markuserikopen vermuten.

Gewiß mit Unrecht!

Derartige Missionsreisen des Petrus von Jerusalem nach Samaria, Lydda, Joppe und Cäsarea, solche Personen, wie den lahmen Aeneas, die todkranke Tabea, wie den Hauptmann Cornelius erfindet man nicht. Die Motive sind so einfacher Art, das Wunderbare ist so wenig hervorgekehrt, daß es eine lahme Hyperkritik wäre, hier den historischen Untergrund zu verkennen.

Alle diese Berichte sollen Zeugnis geben von den Wirkungen, welche der heilige Geist durch Petrus' Hand hervorgebracht hat. Das Wort Petri 3, 6 ist gleichsam die Devise des Ganzen: „Silber und Gold habe ich nicht; was ich aber habe, das gebe ich dir: im Namen Jesu Christi von Nazareth stehe auf und wandle!“ Der heilige Geist ist die Kraft, durch welche der Lahme wie der Gichtbrüchige geheilt und Tabea erweckt wird; der heilige Geist ist es, der dem Cornelius zuteil ward, während er dem Simon Magus vorenthalten wurde.

Der Bericht, welcher die Heilwunder einfachster Art, Beseitigung hysterischer Lähmungen¹ und Erweckung von Scheintod, darbietet, ist im übrigen durchaus schlicht gehalten; nur ist der Berichterstatter

¹ Vgl. SOLTAU, *Hat Jesus Wunder getan?* (Dieterich 1903) S. 60—79

überzeugt, daß der heilige Geist sich bei ihnen in augenfälliger Weise auf die Begnadeten herablasse.

Die Verwandtschaft zwischen den Petrusanekdoten und den Evangelienperikopen findet ihre einfachste und völlig zutreffende Erklärung darin, daß hier wie dort Petrus und Jünger seiner Umgebung die Berichterstatter gewesen sind. Die verwandten Vorgänge erzählten sie mit der gleichen schlichten Wahrheitsliebe, aber auch mit demselben gläubigen Gemüt, mit ähnlichem Kolorit und — wie das bei verwandten Vorgängen mit anekdotenhafter Pointe zu geschehen pflegt — hie und da auch unter Herübernahme einiger Züge aus der entsprechenden Erzählung. Dabei ist gar nicht einmal gesagt, daß die größere Originalität bei Markus vorhanden sein müsse. *Similia similibus* — weiter läßt sich hierbei für das kritische Auge nicht vordringen.

Es bedarf keiner ausführlichen Begründung, daß und weshalb die Aufzeichnung dieser Petrusanekdoten schon in eine ziemlich frühe Epoche fallen muß. Ohne diese Annahme würde es schwer erklärlich sein, daß dieselben sich so unversehrt erhalten hätten. Das zeigt weiter auch die äußerliche Art und Weise, wie diese Anekdoten späterhin aus einem andern Zusammenhang, aus einer ältern Quelle in eine ihnen ganz fremde Umgebung eingeschoben sind.

So zunächst die Erzählung von Simon Magus. Nach 8, 13 war auch er gläubig geworden, nach 8, 14f. dagegen hatte er keinen Anteil an dem Worte Gottes. Der erste Vorfall ist in eine kleine Stadt von Samaria (8, 8 ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ) gesetzt, dieser nach Samaria selbst. Dieser letztere zerteilt die Philippusepisode in zwei Hälften und zeigt auch dadurch seine anderweitige Herkunft.

Der zweite größere Einschub 9, 32—10, 8 folgt unmittelbar und ganz unvermittelt nach Pauli Bekehrung, ist offenbar also auch aus einem andern Zusammenhang hier eingeschoben. Die Erzählung von Cornelius ist jetzt mit dem Gesicht des Petrus kombiniert, ohne daß die klaffenden Widersprüche beider Berichte ausgeglichen wären. Nach 10, 47 taufte Petrus den Cornelius mit Familie, nachdem und weil sie bereits den heiligen Geist empfangen hatten: „Mag auch jemand das Wasser wehren, daß diese nicht getauft werden, die den heiligen Geist empfangen gleich wie wir?“ Nach der Erzählung vom Gesichte Petri wäre er unmittelbar durch eine göttliche Vision dazu veranlaßt worden.

Vor allem aber ist der Gegensatz ersichtlich zwischen den früheren

Berichten über die Heilung des Lahmen, welche mit 4, 36—37 abschließen, und 5, 1f. Die Erzählung von Ananias und Sapphira (5, 1f.) ist nur bei der Annahme eines strengen Kommunismus erklärlich, während die in dem früheren Bericht erwähnte Freigebigkeit des Barnabas als eine — zwar nicht seltene — Ausnahme lobend hervorgehoben wird. In der alten Quelle war die brüderliche Liebe und gegenseitige Unterstützung hervorgehoben. Erst der jüngere Bericht sprach von vollem Kommunismus (so 2, 45; 4, 32^b; 5, 1—10).

Es darf also wohl als erwiesen gelten, daß eine kurze Sammlung von Petrusanekdoten schon frühzeitig bestanden hat. Dieselben schilderten die Macht des heiligen Geistes, durch welche Petrus Wunder getan und so das Evangelium von Jerusalem nach Samaria, von dort nach Lydda, Joppe und Cäsarea gebracht hatte.

Eine solche Sammlung haben übrigens die weiteren Erzählungen der Apostelgeschichte über Petrus, welche sein Wirken in ungeschichtlicher, in legendenhafter Weise ausgeschmückt haben, geradezu zur Voraussetzung. Ohne daß jene schriftlich fixiert gewesen wären, hätten sich diese einerseits schwerlich so nahe mit den Petrusanekdoten berühren, andererseits nicht dieselben so sagenhaft weiterentwickeln können. Trotz aller Abweichungen nämlich zeigen doch die weiteren Apostelsagen in Acta 1—12¹ unzweifelhaft vielfache Beziehungen zu jener älteren Sammlung von Petrusanekdoten.

Das zeigen namentlich folgende Fälle:

1. Die dreimalige Gefangennahme Petri und seine Errettung beruht auf offenbaren Dubletten, auf Ausmalungen eines einfachen Vorganges. In der einfachsten Form der Grundschrift tritt sie 4, 1—4^a auf. Dagegen sind in 5, 17—25 und 12, 13f. wunderbare Vorgänge und Engelserscheinungen mit ihr verbunden².

2. Die allmähliche Steigerung von christlicher Nächstenliebe bis zum Kommunismus zeigt gleichfalls, daß die Sage eine größere Zeitstrecke durchschritten hatte, und dementsprechend auch die Berichte von 4, 4f. bis 5, 10. Zuerst wird die brüderliche Liebe allgemein betont, in 4, 35 der einmalige freiwillige Akt christlicher Liebe erwähnt; später wird daraus dann ein theoretischer Kommunismus³ der streng-

¹ Natürlich abgesehen von der Episode Stephanus-Paulus, welche ja eine andere, eine bessere Herkunft hat

² Vgl. über diese beiden späteren Errettungen unten S. 812

³ Einen solchen antizipiert bereits 2, 44 = 4, 32f.

sten Art. Selbst bei einer geringen Veruntreuung treten in dem zweiten Bericht (5, 1f.) die schärfsten göttlichen Strafen ein.

3. Nicht minder ist die Weiterführung der älteren Erzählung vom Lahmen (3, 1—10; 4, 1—3; 4, 21—22) zu beachten. Die mehrfache Abhaltung des Rates (neben 4, 1 sowohl 4, 15—20 als 5, 17—18; 5, 27f.) beruht, wie erwähnt, auf Dubletten in der Berichterstattung.

4. Daß die Erzählungen, wie Philippus den Simon Magus und den Kämmerer aus dem Mohrenland getauft hat, längere Zeit hindurch im Volksmunde weiter erzählt sind, ehe sie schriftlich fixiert wurden, ist gleichfalls wahrscheinlich. Und gleiches ist

5. auch über die Erzählung von dem Gesichte des Petrus zu sagen, durch welche die einfache Corneliusanekdote eine so phantastische Umgestaltung erfahren hat.

Noch ein anderer wichtiger Gegensatz zwischen jenen früheren Anekdoten und den späteren Erzählungen ist beachtenswert. Auf die Fassung der Petrusanekdoten hat keine sonstige Sagenbildung Einfluß ausgeübt, wohl aber ist dies der Fall hinsichtlich der Fassung der Petrus-Legenden.

Während der eigentliche Verfasser von Acta in Sprache und Formulierung der Erzählung reichliche Anklänge an Josephus aufweist und zweifellos mit den Schriften des Josephus wohl vertraut war, sind die Petruslegenden¹ inhaltlich nicht von Josephus selbst, wohl aber von der jüdischen Tradition abhängig, auf welche des Josephus' Erzählungen zurückgingen. Sie stellen also eine Kombination von ursprünglichen Petrusanekdoten mit jüdischen Sagenelementen dar. Schon die Himmelfahrt Christi 1, 9—11 ist nahe verwandt der Entückung des Mose durch eine Wolke, wie sie die jüdische Tradition erzählt, welche Josephus *Ant.* IV, 8, 48 bietet. Hier hat aber möglicherweise eine direkte Entlehnung aus Josephus stattgefunden. Dagegen ist das nicht möglich bei der Erzählung 8, 26f. — Das Grundmotiv der Philippuslegende ist dasselbe wie in der Erzählung von Itaces (Joseph. XV, 2, 3), aber eine direkte Herübernahme ist hier ausgeschlossen. Mehrere Einzelheiten, so das Forschen in der Schrift, der plötzliche Übertritt (hier durch Beschneidung, dort durch Taufe) sind ähnlich und zeigen, wie die Philippussage von der jüdischen

¹ D. h. Acta 1, 13—26; 5, 1—16; 5, 17—28; 8, 5—13; 8, 26—40; 10, 9—20; 12, 1f. Es ist also hier bei den Petruslegenden auch die Erzählung von Philippus Acta 8, 5—13; 8, 26—41 mit eingerechnet worden

Tradition beeinflußt ist. Die volkstümliche Sagenbildung in der Philippuserzählung zeigt sich übrigens auch in dem Abschluß 8, 40.

Ein gleiches ist von dem Bericht über Ananias und Sapphira zu sagen. Die Beziehungen zu einer älteren jüdischen Tradition werden auch hier schwerlich abzuleugnen sein. Es ist dieses Gericht über die Gottlosigkeit eine Potenzierung des Straferichts, welches nach dem viel älteren Reisebericht den Elymas trifft (13, 6—12). Daß Saulus in Cypern war, und daß dort der Landvogt Sergius auf ihn und Barnabas aufmerksam geworden ist, wird historisch sein, und jedenfalls ist ihm auch dort Elymas, der als Zauberer galt, gegenübergetreten. Dessen Erblindung wurde von den Frommen als Finger Gottes gedeutet. Was hier aber noch innerhalb der Grenzen des Möglichen überliefert ward, das ist in der Bestrafung des Ananias verzerrt, ja bis zum Widerwärtigen ausgestaltet worden.

Das Gesicht des Petrus ist gleichfalls nicht direkt aus Josephus entnommen, wohl aber enthält es manche Züge, die stark an den Erzählungsstoff von Josephus, d. i. an die jüdische Tradition erinnern, wie das KRENCKER (*Josephus und Lukas*, S. 198) zu dieser Stelle gezeigt hat.

Endlich finden sich in Acta 12 zahlreiche Beziehungen zu der bei Josephus enthaltenen Tradition, ohne daß diese selbst direkt das Vorbild gebildet hat. Im Gegenteil: die Formulierung ist im einzelnen durchaus selbständig und keineswegs überall schlechter in Acta als bei Josephus. ZELLER (*Die Apostelgeschichte*, S. 144) hat wenigstens treffend gezeigt, daß die Errettung des Petrus aus der Gefangenschaft im 12. Kapitel auf historischer Grundlage beruhe, wenn sie auch im einzelnen sagenhaft ausgestaltet ist. Sie steht ja in Verbindung mit der Nachricht von der Hinrichtung des älteren Jakobus, die schlicht und ohne mythische Beimischung 12, 1—3 erzählt ist, und es hat „alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß in der späteren Zeit (d. i. nach 42) ein Einschreiten jüdischer Behörden gegen die Häupter der jerusalemischen Gemeinde vorgekommen ist.“ Der damaligen Verhaftung des angesehensten der Apostel und seiner vom christlichen Standpunkt unerwartet erscheinenden Befreiung liegt ein wirkliches Faktum zugrunde, während die frühere Befreiung des Petrus durch einen Engel nur eine Dublette ist, welche in die Vorgänge gleich nach Christi Tod nicht hineingehört. Im einzelnen ist natürlich der Bericht von 12, 4f. auch voll von mythischen Elementen, welche wohl nach dem

Vorbild von Pauli sagenhafter Befreiung aus dem Kerker von Philippî (16, 25f.) gestaltet sind.

Das wichtigste Beispiel einer Beeinflussung der Petruslegenden durch die jüdische Tradition, wie sie vor Josephus im Umlauf war, ist Acta 2, 1, die Pfingstgeschichte. Abgesehen von einigen Anklängen an die paulinische Theorie vom Zungenreden finden sich die wesentlichen Eigentümlichkeiten des Pfingstberichtes schon bei Philo *de decalogo* 9, 11¹. Wie bekannt, war das Fest der Wochen bei den Juden das Gedenkfest der Gesetzgebung Gottes auf dem Sinai. Von ihr sagt Philo an jener Stelle: „Ich glaube, daß zu jener Zeit Gott ein allerheiligstes Wunder geschaffen hat, indem er eine unsichtbare Stimme in der Luft entstehen ließ . . . welche die Luft in Schwingungen versetzend und sie zu Feuer wie lauter Flammen verwandelnd, wie ein Windhauch durch eine Posaune eine solche artikulierte Rede von sich gab, daß sie den Fernsten wie den Nächsten in gleicher Weise hörbar erschien . . . Die Stimme aus der Mitte des vom Himmel herabstürzenden Feuers ertönte nun aufs Erschrecklichste, wobei sich die Flamme zu der Sprache umbildete, welche den Hörern vertraut war“². Hier haben wir also am 50. Tage nach Ostern, d. h. am Tage der Gesetzgebung, „das Brausen vom Himmel als eines gewaltigen Windes“ (2, 2), „das Zer-teilen in Zungen wie von Feuer“ (2, 3). Wie bei Philo „hörte ein jeglicher seine eigene Sprache reden“ (2, 6).

¹ Ed. COHN und WENDLAND, S. 276: 'Ἄλλὰ γε μοί δοκεῖ κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατόν τι θαυματουργῆσαι (scil. ὁ θεός) κελεύσας ἦχον ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργηθῆναι, πάντων ὀργάνων θαυμασιώτερον, ἀρμονίαις τελείαις ἡρμωμένον, οὐκ ἀψυχον ἀλλ' οὐδ' ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τρόπον ζῶον συνεστηκότα, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν ἀνάπλωσιν σαφηνείας καὶ τρανότητος, ἢ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτίνασασα καὶ πρὸς πῶρ φλογιοειδῆ μεταβαλοῦσα καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν τσαούτην ἐναρθρον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἐγγιστα τοὺς πορρωτάτω κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν. Ἀνθρώπων μὲν γὰρ αἱ φωναὶ πρὸς μήκιστον ἀποτείνονται περὺκασιν ἔασθενειν, ὡς ἀριδῆλους τοῖς μακρὰν ἀφροστηκόσι μὴ γίνεσθαι τὰς ἀντιλήψεις ταῖς ἐπεκτάσειν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἀμαυρουμένας, ἐπεὶ καὶ τὰ ὄργανα φθορά· τὴν δὲ κεκαινουρημένην φωνὴν ἐπιπνέουσα θεοῦ δύναμις ἤγειρε καὶ ἔζωπυρει καὶ ἀναχέουσα πάντη τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς ἀπέφαινε τηλαυγέστερον, ἀκοὴν ἑτέραν πολὺ βελτίω τῆς δι' ὧτων ταῖς ἐκάστων ψυχαῖς ἐντιθεῖσα

² Sehr wichtig ist, was ARNOLD MEYER, dem ich das Zitat Philo's verdanke, hervorhebt, daß nach Ansicht der Rabbinen „jedes Wort, das aus dem Munde der Kraft hervorging, sich in 70 Zungen oder Sprachen gespaltet habe“, „damit jedes Volk Gottes Stimme in seiner Sprache höre“. Vgl. meine Schrift *Himmelfahrt und Pfingsten* (Dieterich, 1905), S. 10f. und MEYER, *Die Auferstehung Christi* S. 192

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist scheinbar geringfügig, und doch liegt in ihm eine Lösung des Problems, wie die Apostelgeschichte entstanden ist.

Der Verfasser von Acta, welcher die Lukasschrift über „Pauli Missionsreisen“ bei Ausarbeitung der Apostelgeschichte bereits vorfand, sie erweitert und umgearbeitet hat, kannte daneben eine kleine Schrift von „Petrusanekdoten“, welche die Wirkungen des heiligen Geistes in Petri Wundertaten schilderte. Dieselbe begann wohl mit einer kurzen Erwähnung des einmütigen Zusammenwirkens der Apostel; es wurden in ihr dann die Heilung des Lahmen, Petri Gefangennahme und Loslassung, sein Wirken in Samaria, Lydda, Joppe und Cäsarea geschildert.

An diese ältere Schrift sich anlehnend, waren spätere „Apostellegenden“ entstanden, sie waren aufgezeichnet und gesammelt worden. So die Erzählungen von der Apostelergänzung, von der Ausgießung des heiligen Geistes, von Ananias und Sapphira, allerlei Sagenhaftes über Petri wunderbare Befreiung und sein Gesicht zu Joppe, sowie einiges über die Missionserfolge des Philippus.

Auf die Bildung derartiger Legenden hatte vielfach auch die jüdische Tradition, nicht jedoch Josephus selbst, Einfluß ausgeübt. So hatte die Erzählung von der Bestrafung des Elymas auf die Sage von Ananias eingewirkt, so die Erzählung von der Bekehrung des Simon Magus (8, 14f.) auf die Philippuslegende (8, 5f.), so manches, was über Herodes erzählt ward, auf Acta 12.

Diese beiden Schriften kombinierte der Verfasser von Acta, und folgte daneben bei der Schilderung von Jesu Himmelfahrt den Berichten des Josephus *Ant.* IV, 8, 48, wie er denn in einzelnen Zügen, sowie in der Diktion, vielfach unter dem Einfluß von Josephus stand. Er legte die zahlreichen Reden ein¹ und verarbeitete das ganze Material mit der Lukasschrift zu einem neuen Werke. Aus den *acta Pauli* wurden so *acta Petri et Pauli*, die *acta Apostolorum* des Neuen Testaments.

¹ Vgl. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (1903) IV, 128f.

	Lukasschrift	Ältere Petrusanekdoten	Petruslegenden
Einleitung	1, 1—2 ^a		
I { Apostelwahl			1, 14; 23—26
I { Kommunismus der ersten Christen			2, 42—47 (4, 32 ^b)
1 { Heilung des Lahmen		3, 1—11	(3, 1—11)
1 { Gefangennahme des Petrus		4, 1—3	
		4, 21—22	
Einmütigkeit der ersten Christen	4, 32 ^a		
Barnabas' Opfer	4, 33—37		
II Ananias und Sapphira			5, 1—10 (11—16)
III Zweite Gefangennahme des Petrus			5, 17—28
Stephanusepisode	6, 1—8, 4		
IV Philippus in Samarien			8, 5—13
2 Simon Magus		8, 14—25	
IV Philippus im Mohrenland			8, 26—40
Pauli Bekehrung	9, 1—31		
3 Aeneas' Heilung		9, 32—35	
4 Tabea's Erweckung		9, 36—43	
5 Cornelius Christ		10, 1—8	(10, 1—8)
		10, 22—26	
		(10, 48)	
V Petri Gesicht			10, 9—20
			11, 1—18
Des Paulus erste Missionsreise	11, 19—30 (12, 25)		
VI { Herodes' Rache			12, 1—3
VI { Dritte Gefangennahme Petri			12, 4—7; 12—18
VI { Herodes' Ende			12, 19—24

Aus Acta 13—28 handelt von Petrus und andern Aposteln nur die Erzählung des Apostelkonzils, welche nach Galat. 1—2, nach sonstigen Angaben paulinischer Briefe und einigen sagenhaften Angaben frei komponiert ist. Alles übrige beruht auf der Lukasschrift (vgl. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* IV, 140f.), in welche der Verfasser von Acta Reden eingelegt hat.







Eine Urkunde aus der Makkabäerzeit.

Von

Benedictus Niese.

Hochverehrter Herr Professor, Ich gehöre zwar nicht zu Ihren Fachgenossen, darf aber auf grund meiner langjährigen Bekanntschaft es wagen, mich an diesem Sammelwerke mit meinem Beitrage zu beteiligen. Wie Sie sich vielleicht noch erinnern, vollzog sich meine erste Begegnung mit Ihnen im Sommer 1867 im Postwagen zwischen Gettorf und Kiel. Als ich dann bald darnach die Universität Kiel bezog, haben Sie sich meiner stets auf das Gütigste angenommen und auch später, als ich meine orientalischen Sprachstudien nicht mehr fortsetzen konnte, mir Ihr Wohlwollen bis zum heutigen Tage unverändert erhalten. Ich darf mich also rühmen, Sie seit beinahe 40 Jahren zu kennen und zu verehren, und bin daher Herrn Professor BEZOLD in Heidelberg aufrichtig dankbar, daß er mich zur Teilnahme an diesem gemeinsamen Unternehmen Ihrer zahlreichen Freunde eingeladen hat. Es ist mir eine besondere Freude, daß ich dadurch Gelegenheit erhalte, Ihnen an dieser Stelle meine Verehrung zu bezeigen und meine Glückwünsche zur Feier des siebenzigsten Geburtstages darzubringen.

Da ich weiß, daß Sie sich von jeher mit Josephus beschäftigt und auch meine Arbeiten über diesen Schriftsteller mit freundlicher Teilnahme begleitet haben, so erlauben Sie vielleicht, daß ich das Thema zu der nachfolgenden Abhandlung unserm genannten gemeinsamen Freunde entnehme und Ihnen hier einen Brief vorlege, den

Josephus im 14. Buche der Archäologie unter den vielen dort angehäuftten Urkunden im folgenden Wortlaute mitteilt¹:

Γαῖος Φάννιος Γαίου υἱὸς στρατηγὸς ὑπατος Κίμων ἀρχουσι χαίρειν.
 Βούλομαι ὑμᾶς εἰδέναι, ὅτι πρέσβεις Ἰουδαίων μοι προσῆλθον
 ἀξιούντες λαβεῖν τὰ συγκλήτου δόγματα τὰ περὶ αὐτῶν γεγονότα.
 ὑποτέτακται δὲ τὰ δεδομένα. ὑμᾶς οὖν θέλω φροντίσαι καὶ προνοή-
 σαι τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ τῆς συγκλήτου δόγμα, ὅπως διὰ τῆς ὑμε-
 τέρας χώρας εἰς τὴν οἰκείαν ἀσφαλῶς ἀνακομισθῶσιν.

Das heißt in's Deutsche übertragen:

„Der Konsul Gajus Fannius Sohn des Gajus den Archonten von Kos
 „Gruß zuvor.

„Ihr sollt wissen, daß Gesandte der Juden mich angingen und baten,
 „ihnen die in ihrer Angelegenheit ergangenen Beschlüsse des Senats
 „auszuhändigen. Die Beschlüsse sind unten beigefügt. Also will ich,
 „daß ihr euch gemäß dem Beschlusse des Senats der Leute annehmet
 „und für sie Sorge traget, damit sie durch euer Land sicher in ihre
 „Heimat zurückgelangen“.

Der Wortlaut bietet dem Verständnis keinerlei Schwierigkeit, Varianten von Belang sind nicht vorhanden. Z. 3 überliefert die geringere Handschriftenklasse γνῶναι für εἰδέναι, und weiterhin mit anderer Wortstellung ἀξιούντες λαβεῖν τὰ ὑπὸ τῆς συγκλήτου δόγματα περὶ αὐτῶν γεγονότα. Beide Lesarten würden den Sinn nicht verändern und seien daher nur der Ordnung halber hier mitgeteilt. Bei aller Kürze ist ferner das Schreiben doch vollständig; höchstens könnte man am Schluß die Grußformel ἔρωσθε vermissen, das lateinische *valet*; aber notwendig ist diese Formel nicht, kann also auch im Original gefehlt haben.

Wenn also der Wortlaut des Briefes jedermann leicht verständlich zu sein scheint, so sind doch die Gelehrten, die sich mit ihm beschäftigt haben, weder über seinen Inhalt noch über seine Zeit einerlei Meinung, und seine wahre Bedeutung ist, soviel ich weiß, bisher von niemandem erkannt worden. So verlohnt es sich vielleicht, ihn auf's neue zur Hand zu nehmen und an dieser Stelle eine bessere Erklärung zu versuchen.

Das Schreiben steht mitten unter einer Anzahl von Schriftstücken, die sich auf die Befreiung der asiatischen Juden von der Aushebung

¹ Josephus, *Antiq. Jud.* XIV 233

beziehen, Schreiben pompejanischer Offiziere, die 49 und 48 v. Chr. in der Provinz Asien mit den Rüstungen gegen Cäsar beauftragt waren. Nicht zu verwundern ist es also, wenn man unsern Brief ebenfalls auf diese Angelegenheit bezogen und in dieselbe Zeit gesetzt hat, wie die benachbarten Urkunden. Man glaubte den Aussteller unseres Briefes in dem Gajus Fannius gefunden zu haben, der auf Cistophoren der Provinz Asien mit der Jahreszahl 86, also etwa 49/8 v. Chr. als Prätor von Asien genannt wird. Diese Ansicht hat BORGHESI zuerst ausgeführt, und BERGMANN, WADDINGTON und MOMMSEN sind ihm gefolgt¹.

Gegen diese Deutung hat sich mit Recht LUDWIG MENDELSSOHN erklärt², und man kann die von ihm in's Feld geführten Gründe noch etwas vermehren. Zunächst wird in diesem Briefe die Befreiung vom Kriegsdienst nicht erwähnt, wie es in den übrigen geschieht; der Schreiber müßte also das, was er eigentlich will, ausgelassen haben, was undenkbar ist. Wie kommt ferner der Prätor von Asien dazu, einer jüdischen Gesandtschaft ein Senatuskonsult auszuhändigen? Dieser Prätor hat doch keine Senatsgeschäfte zu besorgen. Das gilt auch dann, wenn man an den pompejanischen Rumpfsenat des Bürgerkrieges denkt; denn dieser saß bekanntlich nicht in Asien, sondern in Thessalonike³. Auch ist die Befreiung vom Kriegsdienst nicht Sache des Senats, sondern, wie die Urkunden rings umher zeigen⁴, der die Aushebung leitenden Beamten; ein Senatsbeschluß ist also in dieser Angelegenheit nicht am Platze. Endlich, und dies ist wohl der schwerste Gegengrund⁵, wie kann sich der Prätor von Asien στρατηγὸς ὑπατος nennen? Denn dieses ist die amtliche griechische Bezeichnung des Konsuls⁶, und es ist schwer zu glauben, daß sich ein Prätor von Asien in einem amtlichen Schreiben einen solchen Mißgriff habe zu Schulden kommen lassen. Ebenso wenig geht es an, mit BORGHESI

¹ BORGHESI, *Oeuvres* I 283 f. vgl. II 436. BERGMANN, *Philol.* II 681 f. WADDINGTON, *Fastes des provinces Asiatiques* 64. MOMMSEN, *Ephemeris epigr.* I (1872) 225 f.

² *Senati consulta Romanorum (Acta societatis philologiae Lipsiensis vol. V)* S. 153 ff.

³ Dio Cass. XLI 43. DRUMANN, *Geschichte Roms* III 482

⁴ Josephus *Ant.* XIV 228. 231. 235. 236 ff.

⁵ MENDELSSOHN spricht davon nicht, weshalb, wird man gleich sehen

⁶ MOMMSEN, *Röm. Staatsrecht* II 73. *Ephemeris epigraph.* I 223. Belege werden nachgewiesen von DITTENBERGER, *Sylloge* III 187 im Index unter στρατηγὸς ὑπατος. Dabei wird in der älteren Periode, im Zeitalter der makedonischen Kriege zwischen dem Amtsjahr und der prorogierten Gewalt kein Unterschied gemacht

und MOMMSEN das στρατηγὸς ὑπατος als die Übersetzung des lateinischen *praetor pro consule* anzusehen; dies müßte στρατηγὸς ἀνθύπατος heißen. Die Terminologie der griechischen Übersetzungen ist ebenso genau und bestimmt, wie das lateinische Original¹, und στρατηγὸς ὑπατος kann nur den Konsul bezeichnen, nicht einen Prätor.

MENDELSSOHN hat also richtig gesehen, daß die von BORGHESI u. a. vorgeschlagene Beziehung unseres Briefes nicht statthaft sei. Ebenso zutreffend hat er erkannt, daß wir es mit einem in Rom ausgestellten Geleitsbriefe für eine jüdische Gesandtschaft zu tun haben. Denn es ist klar, daß die Ausfertigung eines Senatsbeschlusses durch einen Konsul nur in Rom geschehen konnte. Was aber der genannte Gelehrte weiter über Zeit und Gelegenheit des Briefes vermutet, kann vor der Kritik nicht bestehen. Er will nachweisen, daß die Gesandtschaft zu verstehen sei, der ein von Josephus früher² mitgeteiltes Senatuskonsult gewidmet ist, das unter Vorsitz eines Prätors Fannius zu Stande kam. Dieser ist nach MENDELSSOHN's Ansicht der auch in der Litteraturgeschichte wohlbekannte Gajus Fannius, der 133 v. Chr. Prätor gewesen sei; denn in dieses Jahr setzt MENDELSSOHN die erwähnte jüdische Gesandtschaft. Fannius habe in seiner Eigenschaft als Stadtprätor die jüdischen Gesandten vor den Senat geführt und ihnen nachher den Beschluß ausgefertigt sowie den Geleitsbrief übergeben; der in letzterem erwähnte Senatsbeschluß sei also kein anderer als der noch heute bei Josephus im 13. Buch erhaltene. Allerdings ist dieser Fannius Sohn des Marcus, nicht Sohn des Gajus wie in unserm Geleitsbrief; doch wird MENDELSSOHN an seiner Vermutung deshalb nicht irre. Er glaubt nämlich, daß der Geleitsbrief einen falschen Absender erhalten habe auf folgende Weise: es habe zwei Schriftstücke gegeben, ein Schreiben des Gajus Fannius, Sohnes des Gajus, Prätors von Asien in Angelegenheit der jüdischen Immunität, und den Geleitsbrief der Stadtprätors Gajus Fannius, Sohnes des Marcus; diese beiden seien so kontaminiert, daß dem Geleitsbrief der Name des asiatischen Prätors vorgesetzt worden sei, was bei der großen Namensähnlichkeit

¹ Vgl. P. VIERECK, *Sermo Graecus quo senatus* usw. (Göttingen 1888) S. 70. VIERECK p. 107 schließt sich im übrigen der BORGHESI'schen Ansicht an. Er glaubt, Josephus habe Verwirrung angerichtet und sich in der Terminologie Willkür erlaubt. Ganz verunglückt ist, wie schon MOMMSEN bemerkt, die Übersetzung WADDINGTON's *général-en-chef*. Man möchte wohl wissen, wie sich in jener Zeit ein Prätor von Asien so hätte nennen können

² *Antiq. Jud.* XIII 259ff.

leicht habe geschehen können. In diesem Punkte jedoch wird man anderer Meinung sein müssen. Eine derartige Kontamination ist ja nicht ganz unmöglich; sie kann mit Schere und Leim absichtlich in's Werk gesetzt werden; aber dann muß man, um sie glaublich zu machen, die Absicht nachweisen oder wahrscheinlich machen; sie kann auch zufällig, auf dem Wege der handschriftlichen Überlieferung geschehen; aber dies ist hier äußerst unwahrscheinlich, da unser Geleitsbrief tadellos läuft und nirgendwo eine Unregelmäßigkeit bemerken läßt. Es dient einer Vermutung niemals zur Empfehlung, wenn sie sich solcher problematischer Stützen bedienen muß¹. Auch wird es Ihnen nicht entgangen sein, daß der asiatische Prätor als στρατηγὸς ὑπατος in dieser Kombination ebenso unmöglich ist als sonstwo. Kurz diese Vermutung MENDELSSOHN's vereinigt Unvereinbares und ist als verfehlt abzuweisen.

Unzweifelhaft bleibt ihm aber das Verdienst, zuerst in unserer Urkunde einen in Rom ausgestellten Geleitsbrief erkannt zu haben. Jüdische Gesandte, das geht daraus hervor, haben sich in Rom an den Konsul Fannius gewandt und ihn um Ausfertigung der in ihren Angelegenheiten gefaßten Senatsbeschlüsse gebeten. Der Konsul hat ihrem Wunsche willfahrt und ihnen zugleich den Brief an die Koer mitgegeben, dem die Senatsbeschlüsse beigefügt waren. Und gewiß würde dieser einfache und klare Sachverhalt niemals verkannt worden sein, wenn nicht jetzt bei Josephus der Brief unter lauter anders garteten Schriftstücken aus dem Jahre 49 v. Chr. stünde, wodurch dann, wie schon bemerkt, die Kombination mit dem aus derselben Zeit bekannten asiatischen Prätor Fannius an die Hand gegeben ward.

Derartige Geleitsbriefe, wie hier einer vorliegt, wurden von auswärtigen Gesandten in Rom für die Heimreise regelmäßig vom Senat erbeten und bewilligt, wovon noch mehrere Beispiele vorliegen². Die Ausfertigung geschah, wie sich von selbst versteht, durch den Konsul oder seinen Stellvertreter, den Prätor. Die Briefe ergingen an die

¹ MENDELSSOHN verweist außerdem noch auf das Pergamenische Psephisma bei Josephus (XIV 247 ff.), mit dem er eine ähnliche Manipulation vornimmt. Ein Blinder soll den andern führen

² So am Schluß des bekannten Senatuskonsults für Thisbe bei DITTENBERGER *Syl.* I² 300 und in den bei Josephus mitgeteilten Stücken. *Antiq. Jud.* XIII 165. 263 ff. Auch der ebendasselbst XIV 247 ff. erhaltene Beschluß der Pergamener ist auf einen solchen Geleitsbrief ergangen. Vgl. MOMMSEN, *Röm. Staatsrecht* III 1156

verbündeten Staaten, Monarchien oder freie Städte, nötigenfalls auch an die römischen Provinzialstatthalter, und wurden sicherlich nach bestimmtem Muster gleichlautend von den Schreibern der Konsuln abgefaßt, nur die Adresse wechselte. Die Gesandten mußten dazu den Reiseweg angeben, den sie zu nehmen gedachten. Natürlich brauchten sie nicht nur einen Brief, sondern mehrere, um so mehr, je weiter ihre Reise ging. Wie unser Beispiel ferner zeigt, ward dem Geleitsbrief ein Exemplar des Senatsbeschlusses beigelegt¹ und diente ihm als Legitimation; denn die Konsuln waren zu Auflagen und Befehlen an die autonomen Bundesgenossen nicht befugt, wenn nicht der Senat sie dazu ermächtigt hatte². Der Geleitsbrief ist ja eine Art Befehl und legt der Gemeinde, an die er sich richtet, gewisse Pflichten und Leistungen auf. Die Gesandten mußten aufgenommen und gepflegt werden, auch war für ihre sichere Weiterbeförderung Sorge zu tragen. Unser Brief ist an die Koer gerichtet. Die jüdische Gesandtschaft hat also auf der Heimreise Kos besucht, das in der Tat auf dem Seewege von Hellas nach Syrien bequem gelegen ist. Wir können uns denken, daß die Juden von da etwa über Rhodos und die kleinasiatische Südküste weitergezogen sind.

Der Absender des Briefes ist der Konsul Gajus Fannius, des Gajus Sohn. Wer war nun dieser Fannius? Nur zweimal kommt der Name in den Konsularfasten vor; 122 v. Chr. führte Gajus Fannius, der ungetreue Freund des Gajus Gracchus, der sich auch als Historiker in der Literatur einen Namen gemacht hat, die konsularischen Fasces, und diesem wollte MENDELSSOHN unsern Brief zuschreiben, jedoch nicht seinem Konsulat, sondern seiner Prätur, die MENDELSSOHN in's Jahr 133 v. Chr. setzt, worüber schon oben das Nötige bemerkt worden ist. Aber diesen Fannius können wir hier nicht brauchen; er war zwar Konsul, aber, wie ebenfalls schon angedeutet ward, sein Vater hieß nicht Gajus, sondern Marcus; er hieß *C. Fannius M. f.*, wie MOMMSEN an der Hand eines urkundlichen Zeugnisses nachgewiesen hat³. Wir

¹ Das Gleiche ergibt sich aus dem auf S. 821 Anm. 1 genannten pergamenischen Psephisma bei Josephus

² Dies ward durch einen Senatsbeschluß aus dem Herbst 170 v. Chr. bestimmt. Liv. XLIII 17, 2. Polyb. XXVIII 3, 3. 13, 11. 16, 2. *Meine Geschichte der griech. und makedon. Staaten* III 136f.

³ *CILat* I n. 560 p. 158. Die Inschrift lautet: *C. Fanni M. f. cos. de sena. sen. dedit*. Cicero erwähnt diesen Fannius mehrmals, war aber über seine Persönlichkeit nicht genau unterrichtet, wie ihm schon Atticus vorhielt. Vgl. Cicero *Brut.* § 99 f., *ad*

haben aber noch einen zweiten Fannius, den Konsul von 161 v. Chr. 593 d. St., dessen vollständiger Name nach den Capitolinischen Fasten *C. Fannius C. f. Strabo* lautet¹. Dies ist unser Mann; denn er ist Konsul und Sohn des Gajus; er ist überhaupt der einzige, der möglich ist, und der Brief an die Koer muß also von ihm 161/0 v. Chr. geschrieben worden sein. In diese Zeit paßt auch der sprachliche Ausdruck. *Consul* wird mit στρατηγὸς ὑπατοῦ übersetzt nach der älteren Weise, die schon im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts v. Chr. nicht mehr nachzuweisen ist; später trat dafür bekanntlich das einfache ὑπατοῦ ein². Ebenso entspricht das Fehlen des Cognomens dem ältern Gebrauch.

Wenn also nach Ausweis des Briefes im Jahre 161/0 v. Chr.³ eine jüdische Gesandtschaft in Rom war, so kann es keine andere gewesen sein als diejenige, welche bald nach dem Siege des Judas Makkabäus über Nikanor 161 v. Chr. in eben diesem Jahre zu den Römern ging, und die Gesandten, denen der Konsul Fannius den Geleitsbrief ausstellte, sind Eupolemos und Jason⁴. Bei der vollkommenen Übereinstimmung zwischen der Zeit des Geleitsbriefes und der Überlieferung des 1. Makkabäerbuches muß die Identität der beiden Gesandtschaften als gesichert angesehen werden. Bekanntlich ist neuerdings von WILLRICH und WELLHAUSEN⁵ das Bündnis des Makkabäus mit den Römern als erdichtet angesehen worden. Diese Zweifel, schon an sich schwerlich statthaft, werden durch den Brief des Fannius vollends beseitigt, und ich bedaure, daß ich bei meinen frühern Behandlungen des Gegenstandes auf die Urkunde nicht aufmerksam geworden bin⁶. Es muß als sicher und gewiß angesehen

Attic. XII 5, 3 und MOMMSEN a. O. Ich habe mich eines ähnlichen Versehens schuldig gemacht und in meiner *Geschichte d. griech. u. makedon. Staaten* III 306 Anm. 2 den Sohn des Gajus für den Konsul von 122 v. Chr. erklärt, was ich hiermit berichtige

¹ *CILat* I² S. 25

² Nach DITTENBERGER (*Syll.* I² S. 441 zu no. 275) stammt, abgesehen von Polybios, das späteste bekannte Beispiel aus 135 v. Chr.; ὑπατοῦ begegnet zuerst 171 v. Chr.; das ältere und jüngere ist eine Weile neben einander hergegangen

³ Die Konsuln traten damals noch an den Iden des März an; erst 153 v. Chr. ist der Antrittstag auf den 1. Januar verlegt worden

⁴ 1 Makk. 8, 1 ff. 2 Makk. 4, 11. Josephus, *Bell. Jud.* I 38. Justinus XXXVI 3, 9. *Meine Geschichte der griech. und makedon. Staaten* III 254, *Kritik d. Makkab.* 88. Der Sieg über Nikanor wurde im Frühjahr 161 v. Chr. erfochten. SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volkes* I³ 218

⁵ WILLRICH, *Juden u. Griechen* S. 71. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüd. Geschichte* 268, 5. Aufl.

⁶ *Meine Kritik der Makkabäerb.* 88, *Geschichte d. griech. u. makedon. Staaten* III 254f.

werden, daß 161 v. Chr. die Juden eine Gesandtschaft nach Rom geschickt haben, und ihre Boten von da mit einem Senatsbeschluß und Geleitsbriefen ausgerüstet heimgekehrt sind.

Dabei ist eine andere ebenfalls mehrfach erörterte Frage zu berühren, die durch unsere Urkunde vielleicht mit einiger Wahrscheinlichkeit gelöst werden kann. Nach dem ersten Makkabäerbuch¹ haben damals die Juden mit den Römern ein im Wortlaut mitgeteiltes Bündnis abgeschlossen, worin die beiden vertragschließenden Teile sich bei einem feindlichen Angriff Beistand versprechen. Dieses ist jedoch schon lange angezweifelt worden, und mit guten Gründen; denn erstens hatte das vermeintliche Bündnis keine Folgen, und zweitens kann der Text der Bündnisurkunde unmöglich echt sein, da er nicht die damalige Urkundensprache wiedergibt, sondern in einem Phantasie-stil abgefaßt ist. Die Verstöße gegen den festen Gebrauch sind derart, daß sie auch nicht durch die von einigen Gelehrten vorgeschlagene Annahme einer doppelten Übersetzung² erklärt werden können. Wir haben offenbar ein freies, schriftstellerisches Produkt vor uns, und wenn der Vertrag bei Josephus etwas geschicktere Form erhalten hat, so ist dies für die Frage der Echtheit von keiner Bedeutung, da Josephus lediglich das erste Makkabäerbuch benutzt und stilistisch schönert hat.³

Aus diesem Sachverhalt hat schon MENDELSSOHN geschlossen⁴, daß die Juden zwar in Rom ein Bündnis nachgesucht⁵, aber nicht erlangt haben, sondern nur ein günstiges Senatuskonsult, in welchem der Senat sie etwa als Freunde Rom's anerkannte. Dies entsprach, wie ebenfalls MENDELSSOHN bemerkt hat, am besten der rechtlichen Stellung der Juden. Ein Bündnis kann nur mit einem selbständigen Gemeinwesen abgeschlossen werden, was die Juden nicht waren; sie waren rechtlich Untertanen der Seleukiden. Diese waren Freunde und Bundesgenossen Rom's und standen mit ihrem Gebiet in einem

¹ 1 Makk. 8, 20ff.

² Aus dem Lateinischen oder Griechischen in's Hebräische oder Aramäische, von da wieder in's Griechische. SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes* I³ 220 Anm. 32

³ Bei Josephus ist übrigens die Form ebenso unmöglich; er gibt es als einen Beschluß des Senats, aufgezeichnet von den jüdischen Gesandten, also ein Unding. Josephus *Ant. Jud.* XII 416ff.

⁴ A. O. S. 99. Vgl. meine *Kritik der beiden Makkabäerb.* 89 und *Geschichte der griech. u. mak. Staaten* III 254f.

⁵ Wie auch 2 Makk. 4, 11 bezeugt: Εὐπολέμου τοῦ ποιησαμένου τὴν πρεσβείαν ὑπὲρ φιλίας καὶ συμμαχίας πρὸς τοὺς Ῥωμαίους, wo zu bemerken ist, daß nur die Gesandtschaft bezeugt wird, nicht der Abschluß eines Bündnisses

festen Vertragsverhältnis zur Republik. Ein Bündnis also mit den aufständischen Juden würde in Rom ernste formelle Schwierigkeiten gemacht haben, die man nicht leicht nahm; denn bei aller Rücksichtslosigkeit der Politik hielt man doch genau auf das Decorum und die Formen des Völkerrechts¹. Auch war bekanntlich der Senat gar nicht befugt, ein Bündnis abzuschließen; dazu bedurfte es eines Volksbeschlusses. Der Senat konnte es nur befürworten und die kompetenten Magistrate auffordern, den Antrag an das Volk zu bringen. Ein Bündnis schließt immer eine bindende Verpflichtung ein; man würde ein solches in Rom unter den damaligen Umständen mit den Juden nur dann geschlossen haben, wenn man die Absicht gehabt hätte, den Juden bewaffnete Hülfe zu leisten oder mit andern Worten, dem Demetrios I den Krieg zu erklären. Aus den Ereignissen geht deutlich hervor, daß man daran nicht dachte. Allein man war dem Demetrios nicht gewogen und wollte ihm möglichst viele Schwierigkeiten machen, und dazu war eine für die Juden wohlwollende Erklärung des Senats der geeignete Weg. Man tat etwas für die Bedrängten, offenbarte die Gesinnung der leitenden Kreise Rom und übte auf den syrischen König einen Druck aus, ohne doch den Staat zu verpflichten und den Wortlaut der Verträge zu verletzen. Der Senat hat oft von diesem Mittel Gebrauch gemacht, z. B. um dieselbe Zeit verfuhr er ganz ähnlich dem Satrapen Timarchos gegenüber, der sich gegen Demetrios empört hatte, an den Senat ging und eine, wenn auch verschleierte Anerkennung davontrug². Nicht immer freilich hatte diese Politik den gewünschten Erfolg. Demetrios ließ sich nicht abhalten, wie er den Timarchos beseitigte, so auch gegen Judas mit überlegener Macht einzuschreiten und ihn zu vernichten. Dieser Auffassung nun, daß die jüdischen Gesandten nicht ein Bündnis erlangten, sondern nur einen günstigen Senatsbeschluß, erhält durch den Brief des Konsuls C. Fannius

¹ Dies kann durch das Beispiel der Achäer erläutert werden. Dieselben hatten den Römern im 2. makedonischen Kriege schon Waffenhülfe geleistet, konnten aber den Abschluß des formellen Bündnisses erst erreichen, nachdem sie ihre Differenzen mit Elis und Messene, die schon früher römische Bundesgenossen waren, geordnet hatten. Polyb. XVIII 42, 6

² Diodor XXXI 27 a. *Meine Geschichte d. griech. u. makedon. Staaten* III 247. Vergleichen darf man ferner das Verhalten des Senats gegenüber dem achäischen Bund in seinem Streit mit Messene, wo ebenfalls die aufsässigen Bundesgenossen ermutigt wurden, wodurch sich jedoch die Achäer nicht abschrecken ließen. *Meine Geschichte* III 55

eine unverächtliche Stütze. Er spricht nicht von einer Bündnisurkunde¹, sondern nur von Beschlüssen des Senats, die er den Gesandten ausfertigte und mitgab. Der ungewöhnliche Pluralis, συγκλήτου δόγματα, der Befremden erregt hat², wird sich daraus erklären, daß der ausfertigte Senatsbeschluß in mehrere Kapitel zerfiel. Bekanntlich kam es bei den Senatsverhandlungen oft vor, daß eine Sache in verschiedene Punkte zerlegt ward, die einzeln zur Abstimmung kamen, also jeder für sich einen besonderen Beschluß darstellten³. Wie sich ein solches mehrfaches Senatuskonsult in der Ausfertigung ausnahm, zeigt der bekannte Beschluß über Thisbe von 170 v. Chr., der eine ganze Anzahl von Beschlüssen in sich vereinigt⁴. Ähnlich wird das den jüdischen Gesandten mitgegebene Senatuskonsult aus einer Mehrzahl von Beschlüssen bestanden haben. Wenn es auch müßig scheint, über seinen Inhalt Vermutungen anzustellen, so läßt sich doch aus 1 Makk. 8, 33 mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit schließen, daß ein Abschnitt sich mit Demetrios I beschäftigte. Der Senat wird etwa beschlossen haben, den Konsul zu ersuchen, an den König im Interesse der Juden zu schreiben, wie es ihm gut scheine⁵. Aus dem Geleitsbriefe des Konsuls geht ferner hervor, daß der Senat die Bitte der Gesandten um freies Geleit in einem besonderen Beschlusse, der korrekt mit dem Singular bezeichnet wird (κατὰ τὸ τῆς συγκλήτου δόγμα), genehmigt hat, ähnlich wie es in dem schon erwähnten etwas älteren Beschluß für Thisbe der Fall ist⁶.

Unser Brief ist an die Koer gerichtet und von dem jüdischen Gesandten auf Kos abgegeben, muß also in letzter Hand von da herkommen, und es bleibt noch die Frage zu beantworten, wie er aus dem koischen Archiv in den Josephus hineingeraten ist. Er steht unter der Urkundenmasse, die Josephus im Anschluß an die Geschichte Cäsar's des Diktators dem 14. Buche seiner Archäologie einverleibt hat⁷. Von dieser Masse steht der erste Teil, die von Cäsar direkt oder indirekt herrührenden Schriftstücke, leidlich an ihrem Platz; auch bei den

¹ Deren Ausfertigung ebenfalls dem Konsul zugestanden haben würde

² VIERECK a. O. 107. Das richtige hat schon MENDELSSOHN a. O. S. 155 gesehen

³ MOMMSEN, *Röm. Staatsr.* III 187 ff.

⁴ DITTENBERGER *Syll.* I² 300. Ein späteres Beispiel bei Cicero *ad famul.* VIII 8

⁵ Vgl. Polyb. XXVIII 1, 9

⁶ DITTENBERGER, *Syll.* I² 300 z. 56

⁷ *Ant. Jud.* XIV 186 ff. Das Gerüst der Erzählung, zu der die Urkunden hinzugeben sind, liegt noch vor im *Bell. Jud.* I 215 f.

nächsten hat der Historiker wenigstens den Versuch gemacht, sie durch einleitende Bemerkungen in einen historischen Zusammenhang zu bringen. Mit § 228 jedoch beginnt ein Durcheinander der verschiedensten Stücke, Schreiben römischer Beamter und städtische Volksbeschlüsse meistens aus der Zeit des cäsarianischen Bürgerkrieges, der Diktatur und des Triumvirats. In ihrer überwiegenden Mehrzahl zerfallen sie in zwei Gattungen. In der ersten handelt es sich um die Befreiung der asiatischen Juden von der Aushebung zur Zeit des pompejanischen Bürgerkrieges, in der zweiten um Duldung und Anerkennung des jüdischen Gesetzes und Gottesdienstes, der Sabbatfeier usw. durch die Städte Asiens. Die beiden Gattungen stehen im ganzen beisammen, aber ohne scharfe Trennung, so daß also die Nachbarschaft keineswegs auf Gleichheit oder Verwandtschaft des Inhaltes schließen läßt. Von der zweiten Kategorie steht § 235 unter der ersten Gruppe, ein anderes Stück § 213ff. ist sogar an den Schluß der cäsarianischen Dekrete geraten. Endlich sind zwei Urkunden vorhanden, die weder der einen noch der anderen Gattung angehören, sondern nur von den freundschaftlichen Beziehungen zwischen Römern und Juden Zeugnis ablegen und mitten in einer fremden Umgebung stehen, die ferner beide aus früherer Zeit stammen. Es ist das Dekret der Pergamener § 247ff. und der hier behandelte Geleitsbrief des Konsuls C. Fannius.

Weshalb nun dieser Brief gerade an die Stelle, die er (§ 233) einnimmt, zwischen den Beschluß der Delier und das Edikt des Konsuls Lentulus geraten ist, mitten in die Schriftstücke hinein, die sich auf die Befreiung der Juden von der Aushebung beziehen, auf diese Frage gibt es keine genügende Antwort. Vielleicht ist er hier eingeschoben, weil kurz zuvor (§ 230) ebenfalls ein Fannius genannt wird; denn zuweilen hat Josephus die Urkunden nach den Namen der Aussteller zusammengelegt. Doch ist dies nur eine unsichere Vermutung¹. Es kann auch der Zufall gespielt haben, ebenso wie bei dem schon erwähnten pergamenischen Psephisma. Wir müssen uns darauf beschränken, den Weg anzudeuten, auf dem der Brief an die Koer zur Kenntnis des Josephus gelangt sein könnte.

Dazu erlaube ich mir, von meiner schon früher aufgestellten Vermutung Gebrauch zu machen, die, wenn auch nicht bei allen, so doch

¹ Von mir ausgesprochen *Hermes* XI 477

bei manchen Fachgenossen Anklang gefunden hat, daß nämlich Josephus die ganze im 14. Buch angeführte Urkundenmasse dem Nikolaos von Damaskos verdanke, der sie seiner im Jahre 16 v. Chr. vor Agrippa im Beisein des Königs Herodes bei der Klage der Juden gegen die Städte der Provinz Asien gehaltenen Rede als Beweisstücke beigegeben hatte. Diese Rede hatte Nikolaos später dem 123. oder 124. Buche seines großen Geschichtswerkes einverleibt, und von hier hat Josephus die Urkunden vermutlich genommen¹. Nikolaos, der sich im Dienst und Gefolge des Herodes befand, hat für den Prozeß, der in Samos zur Entscheidung kam², die Beweisstücke zum guten Teil aus der Provinz Asien und ihrer nächsten Nachbarschaft erhalten, wahrscheinlich mit Unterstützung der dortigen Juden. Meist sind es Schriftstücke aus der jüngsten Zeit, aus der natürlich das meiste noch erhalten war, doch wurden auch einige ältere Urkunden aufgetrieben, unter denen sich nun unser Brief an die Koer befindet.

Stadt und Insel Kos war eine autonome Gemeinde, stand lange außerhalb der Provinzialverwaltung und war an dem Prozeß gegen die Juden nicht beteiligt, scheint vielmehr den Juden gegenüber eine freundliche Haltung beobachtet zu haben. Als Stätte des vielbesuchten, reichen Asklepiosheiligtums war Kos an Fremdenbesuch, an fremdes Geld und fremde Sitten gewöhnt. Auch scheint es, daß es da frühzeitig eine

¹ *Hermes* XI (1876) S. 477 ff. E. SCHÜRER, *Gesch. des jüdischen Volkes* 13 85 Anm. 19 hat sich dagegen erklärt, vornehmlich deshalb, weil ein großer Teil der Urkunden sich auf die Befreiung der Juden vom Kriegsdienst und auf die Fürsten von Judäa bezieht, was beides mit dem eigentlichen Gegenstande der Klage nichts zu tun habe, die auf die ungehinderte Ausübung der Religion gerichtet sei. Dies trifft doch nicht zu; denn die Befreiung vom Kriegsdienste ist gerade unter dem Titel der Religion *θεοσιδαιμονία* *ἕνεκα* erfolgt. Im übrigen verweise ich auf meine soeben zitierte Abhandlung, wo die von SCHÜRER hervorgehobenen Umstände bereits bedacht worden sind. Nikolaos beschränkte sich in seiner Rede nicht auf das für den Fall unumgänglich notwendige, sondern holte nach bekannter Rednerweise weit aus und muß das ganze Verhalten der Römer zu den Juden ausführlich in seinem Sinne behandelt haben. Noch jetzt wird dies durch die verkürzte Wiedergabe seiner Rede bei Josephus (*Antiq. Jud.* XVI 31 ff.) bezeugt, in der, wie aus mehrfachen Anzeichen deutlich hervorgeht, die Gedanken des Nikolaos benutzt worden sind. Selbstverständlich habe ich nur eine Vermutung geben wollen. Man kann damit nicht jede Einzelheit, die Stellung oder Auswahl oder den Zustand jeder Urkunde erklären, und es bleibt noch genug zu fragen und zu forschen übrig. Eine wirkliche Entscheidung könnte nur erfolgen, wenn es z. B. gelänge, das 123. und 124. Buch des Nikolaos zu entdecken. Dann würde die Vermutung überflüssig sein. Bis dahin aber wird, wie ich glaube, meine Hypothese noch immer nützliche Dienste leisten können

² Josephus, *Ant.* XVI 23 f. 62

jüdische Gemeinde gab. Wenigstens möchte man es daraus schließen, daß zur Zeit des ersten mithridatischen Krieges beim Angriff des pontischen Königs die asiatischen Juden ihr Geld nach Kos in Sicherheit brachten¹. Später hatten die jüdischen Fürsten mit den Koern freundschaftliche Beziehungen. Herodes hatte mit Nikolaos kurz vor dem erwähnten Rechtstreit auf der Fahrt zu Agrippa die Insel besucht und wird einige Tage dort verweilt sein. Kos gehört zu den Städten, die sich dauernd der Gunst und Freigebigkeit des Königs erfreuten². Vielleicht hat also Nikolaos bei seinem damaligen Besuche auf Kos den Brief des Konsuls C. Fannius für den bevorstehenden Prozeß erworben, als Beweis dafür, daß sich die Juden seit längerer Zeit der römischen Freundschaft und Fürsorge erfreut hätten. Auch uns muß diese Urkunde als ältestes Zeugnis für den diplomatischen Verkehr zwischen Rom und Judäa von Wert und Interesse sein.

¹ Joseph., *Antiq.* XIV 112f. PATON & HICKS, *Inscriptions of Cos* p. XXXIX. SCHÜRER, *Gesch. u. jüd. Volkes* III³ 3. 27. 70

² Josephus, *Ant.* XVI. 17. *Bell. Jud.* I 423. Zu den Freunden des Herodes gehört der Koer Euaratos (Euaretos oder Euarestos) Josephus, *Bell. Jud.* I 532. *Antiq.* XVI 312. Die koische Freundschaft vererbte sich von Herodes auf seinen Sohn Antipas, wie die diesem gewidmete Inschrift aus Kos beweist. *CIG* II 2502. PATON & HICKS a. O. n. 75 S. 123. HERZOG, *Sitzungsber. der Berliner Akad.* 1901 I 494. SCHÜRER, *Gesch. d. jüd. Volkes* I³ 432








Die Enthaltamen der pseudoclementinischen Briefe de virginitate in ihrer Stellung zur Welt.

Von

Karl Johannes Neumann.

ie Ursachen der decischen Verfolgung klarzulegen ist nicht minder schwierig, als dies der diocletianischen gegenüber der Fall ist; ja in einer Hinsicht ist es noch schwerer. Wir kennen die Richtung des diocletianischen Regimentes, das in der kombinierten Autorität des dominus und deus gipfelt und somit in diametralem Gegensatz zum Christentum steht, das den Kaiserkult nicht leisten konnte, ohne sich selber aufzugeben. Bei Diocletian ist die Frage daher vor allem, weshalb er mit der Verfolgung erst so spät begann, warum er das Christentum so lange tolerierte, und aus welchen Gründen er dann doch und plötzlich losbrach. Von Decius dagegen, von seiner Art, von seinen Anschauungen und Zielen wissen wir so gut wie nichts, wovon wir Gebrauch machen könnten, um seine Verfolgung zu motivieren. Hier ist es umgekehrt fast allein die Verfolgung, die in Plan und Anlage gegenüber der bisherigen Praxis eigenartig ist und die uns den Mann erkennen läßt, der den Plan gefaßt und erdacht hat und der seine Ausführung in die Wege geleitet.

Das Heer hatte den Decius zum Kaiser erhoben, und im Kampfe gegen Philippus Arabs hat der Usurpator die neugewonnene Herrschaft behauptet. Nach dem Siege bei Verona und dem Tode des Philippus ist er in Rom eingezogen. Er stammte aus einem kräftigen

Volke¹ und er stand in der Kraft der Jahre; er hatte die fünfzig² noch nicht erreicht.

In scharfen Gegensatz zu Philippus tritt er mit seinem Kampfe gegen die Christen, aber kein persönlicher Groll hat ihn bei seinem Schritte geleitet. Wenn Eusebius³ den Haß des Kaisers gegen seinen Vorgänger als den Grund der Verfolgung bezeichnet, so hat er damit nicht Recht. Nicht aus eigenem Antrieb hatte Decius sich gegen Philippus Arabs erhoben⁴, doch als das Heer ihn ausgerufen, war eine Weigerung unmöglich. Vermutete er in den Christen Anhänger des gestürzten Regimentes, so mochte er die gleichen Maßregeln ergreifen, wie Maximinus Thrax in ähnlicher Lage; diesem Beispiel konnte er folgen, falls er nur die Sicherung der eigenen Herrschaft im Auge hatte. Dann mochte gegen die Christen eingeschritten werden, wann und wo sie seiner Regierung widerstrebten; eine weitergehende Verfolgung war überflüssig und gefährlich. Aber was Decius unternahm, war die Vernichtung der christlichen Religion und Kirche: es war eine allgemeine, die erste allgemeine Verfolgung. Für einen Schritt von solcher Bedeutung müssen die Gründe tiefer liegen.

Während die Christen Verwünschung und Abscheu auf das Tier Decius⁵ geladen haben, sind die Heiden seines Ruhmes voll. Seine Verdienste geben ihm gerechten Anspruch auf die Erhebung in den Kreis der Götter⁶. Er ist ein Mann von vollendeter Leistungsfähigkeit und Tüchtigkeit, freundlich und leutselig im Umgang, im Kriege jederzeit auf dem Sprunge⁷. Wie im Tode, so im Leben sind Decius, der Vater und der Sohn, den alten Deciern zu vergleichen⁸. Nicht

¹ Victor Caes. 29, 1 *Sirmiensem vicu ortus*; Eutrop. 9, 4 *Pannonio inferiore Budaliae natus*; vgl. [Victor] *epit.* 29, 1. — Γένοι προέχων nennt ihn Zosim. 1, 21, 1

² [Victor] *epit.* 29, 4 *vixit annos quinquaginta*

³ Euseb. *h. e.* 6, 39, 1. Die Kopisten des Eusebius aufzuführen, hat keinen Wert

⁴ Zonaras 12, 19, vol. III, p. 132, 4. DINDORF will sogar von einem Briefe des Decius wissen, in dem er dem Philippus seine Bereitwilligkeit erklärt, zu Rom die Insignien der Herrschaft abzulegen

⁵ *Execrabile animal Decius* heißt er *de mortibus persecutorum* 4

⁶ Eutrop. 9, 4 *senior meruit inter divos referri*. Vgl. Eutrop. 8, 8 von Antoninus Pius *inter divos relatus est et merito consecratus* und 9, 15 von Aurelian *meruit quoque inter divos referri*

⁷ [Victor] *epit.* 29, 2 *vir artibus cunctis virtutibusque instructus, placidus et communis domi, in armis promptissimus*

⁸ *Hist. Aug. Aurelianus* 42, 6 *Decios . . quorum et vita et mors veteribus comparanda est*

nur an Adel und Würde ragt er hervor. Durch jegliche Tüchtigkeit ausgezeichnet, weiß er vermöge seiner Erfahrung den Lauf der Dinge vorauszusehen¹. Die Soldaten erheben ihn wegen seiner Staatskunst und Kriegserfahrung², sie vertrauen seiner Einsicht und seiner Fürsorge für alles³. Er regiert vortrefflich⁴, und das Gedächtnis seiner königlichen Tugenden überlebt ihn⁵.

Es sind Anhänger des alten Götterglaubens, deren Urteil hier seinen Ausdruck findet⁶, und einer davon ist ein fanatischer Heide⁷.

¹ Zosim. I, 21, 1 Δέκιος καὶ γένοι προέχων καὶ ἀειψίματι προσέτι δὲ καὶ πάσαις διαπρέπων ταῖς ἀρεταῖς; I, 22, 1 ἐκβάντων δὲ εἰς ἔργον, ὧν ὁ Δέκιος ἐκ τῆς τῶν πραγμάτων ἐτεκμήρατο πείρας

² Zosim. I, 21, 3 πολιτικῆ τε ἀρετῆ καὶ πολεμικῆ πείρα προήκων

³ Zosim. I, 22, 1 τῇ Δεκίου πεποιθότες ἐπιστήμῃ καὶ περὶ πάντα προνοίᾳ

⁴ Zosim. I, 23, 3 Δεκίῳ . . ἄριστα βασιλευκότη

⁵ Zosim. I, 25, 2 εἰς μνήμην τῶν Δεκίου βασιλικῶν ἀρετῶν

⁶ Falls der Verfasser der Aurelianbiographie kein Heide ist, so nimmt er doch die Maske eines solchen vor; DESSAU im *Hermes* 27, 1892, S. 587. Auch der Verfasser der *epitome de Caesaribus* ist Heide, wenn auch kein fanatischer. [Victor] *epit.* 16, 4 bedarf ebensowenig wie die 41, 2 ausgesprochene Meinung, der junge Konstantin sei von Galerius *religionis specie* als Geisel festgehalten worden, des christlichen Glaubens zur Erklärung. Und charakteristisch ist das Lob Julian's, das durch den leisen Tadel nicht seines Götterkultes überhaupt, sondern nur seines Übermaßes eingeschränkt wird; 43, 7 *haec minuebat quarundam rerum neglectus modus. Cupido laudis immodica; cultus numinum supersticiosus; audax plus, quam imperatorem decet*

⁷ Aus der Fülle der Belege greife ich einige heraus. Mit dem Opferkult ist Zosimus genau vertraut 3, 12, 1. Der Verherrlichung Julian's steht bei ihm die Schmähung Konstantin's und die Abneigung gegen Theodosius zur Seite. Polybios hat die Entstehung der römischen Weltherrschaft beschrieben, und Zosimus will ihren Untergang erklären. Wie die Gefährten des Odysseus bereiten die Römer *σφῆσιν ἀτασθαλίῶν* sich selbst das Verderben 1, 57, 1. Solange sie die heiligen Bräuche bewahrten, war die Gottheit ihnen wohl gesinnt; dann aber ging es mit ihnen abwärts, wie die Orakel das voraus verkündet 1, 58, 4; 2, 7, 1. Als frommer Verehrer der Gottheit sah Diocletian die bevorstehende Verwirrung voraus 2, 10, 5; Konstantin indessen macht sich keine Sorge um die Gottheit (2, 31, 2), aber er hat auch in keinem Kriege mehr Erfolg 2, 31, 3. Anfang und Same des Staatsverderbens rührt von ihm her 2, 34, 2. Eide mit Füßen zu treten entspricht seiner Gewohnheit 2, 28, 2. Für Frevel wie Verwandtenmord und Eidbruch kann er bei den Priestern keine Sühne finden; da erfährt er, daß der christliche Glaube jegliche Sünde tilge und den Gottlosen sofortige Befreiung davon verheiße. Das war eine Lehre, die er brauchen konnte 2, 29. Konstantius beeft sich, hinter der Gottlosigkeit seines Vaters nicht zurückzubleiben (2, 40, 1); sein Tod ist ein Geschenk der Gottheit an Julian (3, 11, 2), dessen Taten Geschichtschreiber und Dichter verherrlicht haben, ohne ihre Höhe zu erreichen 3, 2, 4. Julian's Tod genügt, fortwährende Verluste an die Perser herbeizuführen 3, 32, 6; auch die Wacht am Rhein wird aufgegeben 6, 3, 3. Obwohl

Nöldeke-Festschrift.

Wer möchte leugnen, daß in den Augen des Zosimus dem Kaiser eben das zum Ruhme gereicht, weswegen die Christen ihn verfluchen? Dagegen ist der Verfasser einer knappen, bis auf Theodosius reichenden Kaisergeschichte, der Verfasser der *epitome de Caesaribus*, ein gemäßigter Mann, der an Julian zwar nicht sein Festhalten am alten Glauben, wohl aber seinen allzugroßen Eifer tadelt. Eben er ist es, der an Decius seine Leutseligkeit, seine Leistungsfähigkeit und Kriegstüchtigkeit hervorhebt. Aber er steht den Zeiten doch zu fern, als daß sein Urteil binden könnte; man muß fragen, inwieweit es in den Tatsachen seine Begründung findet.

Inschriften nennen den Kaiser *Dacicus maximus* und *restitutor Daciarum*, auf Münzen von ihm erscheint *Dacia felix* und eine *victoria Germanica*. Seinem Siege über die Gothen bei Nicopolis am Iatrus folgte seine Niederlage bei Beroea und der Fall von Philippopel; bei Abrytus findet er seinen Tod¹. Seiner kriegerischen Kraft hat wenigstens der Erfolg gefehlt.

Daß er diese Kraft in den Dienst einer veredelten Senatsregierung habe stellen und altrömische Sitte auffrischen wollen, ist nicht zu begründen. Zwar lesen wir in der *historia Augusta*², er habe die mit dem Prinzipat verbundene zensorische Gewalt vom Kaisertum wieder

Konstantin vom rechten Wege der Gottesverehrung abgewichen und zum Glauben der Christen übergegangen war, so hatte er doch den Oberpontificat behalten, und seine Nachfolger desgleichen. Gratian lehnt ihn ab als mit dem Christentum unvereinbar, aber wie war auch sein Ende! 4, 36, 4. 5; 4, 37, 1; 4, 35, 6. Unter Theodosius schreitet das Verderben des Staates vor 4, 28, 2; 4, 29, 1. Er belagert die Sitze der Götter und gefährdet ihre Verehrer 4, 33, 4. Im Morgenlande werden die Tempel geschlossen und der Opferkult verboten, zum Verderben des Reiches 4, 37, 3; 4, 38, 1. Theodosius sucht sogar den Senat zu Rom zu bekehren, und als dieser sich weigert, von der uranfänglichen Überlieferung abzuweichen, streicht er die Staatsgelder für den alten Kultus; seine Nichte Serena, die Gemahlin Stilicho's (4, 57, 2) vergeht sich an der Göttermutter, aber Dike folgt ihr; und das römische Reich wird ein Wohnsitz der Barbaren 4, 59; 5, 38. Rom selber wird von Alarich gebrandschatzt, weil die Römer die üblichen Gebräuche vernachlässigt haben 5, 40, 4; und als man die Bildsäule der Virtus einschmilzt, erlischt auch Mannhaftigkeit und Tapferkeit der Römer 5, 42, 7

¹ Dexippus bei Syncellus p. 705, 10sq. ed. Bonn.; Jordanis *Getica* 18, 101—103; Amm. Marc. 31, 5, 16. 17; 31, 13, 13; Eutrop. 9, 4; Victor *Caes.* 29, 2—5; [Victor] *epit.* 29, 3; *Chron. pasch.* I p. 505, 4sq. ed. Bonn.; Zonaras 12, 20 p. 136, 4sq. DIND. Zosimus 1, 23, 1 läßt den Decius vor der Katastrophe in allen Schlachten siegen und verschweigt sogar den Fall von Philippopel, der später 1, 24, 2 beiläufig erwähnt wird

² *Hist. Aug. Valeriani duo* 5, 3—6, 9

lösen wollen und dem Senate die Bestellung eines eigenen Zensors überwiesen; dieser habe Valerian dafür in Aussicht genommen. Aber mit dieser Behauptung hat der Biograph Valerian's das Vorleben seines Helden schmücken wollen und sein Gewissen belastet¹. Ebensovienig tritt in der Überlieferung zutage, daß ein tiefer Zug des Herzens den Decius mit der alten Religion verband. Auf Verehrung Mercur's² hat man bei ihm, aber noch mehr bei seinen Söhnen hingewiesen. Und sein Opfer vor der Schlacht bei Abrytus³ kann nicht auffallen.

Das, was wir sonst von Decius wissen, gibt demnach für seine Christenverfolgung keine Erklärung⁴; vielmehr wird umgekehrt allein ihr Plan und seine Ausgestaltung uns über Decius unterrichten. Wie lagen die Verhältnisse, in die er mit gewalttätiger Hand eingriff? Wie stand um die Mitte des dritten Jahrhunderts das Christentum zur Gesellschaft und zum Staate?

Weltflucht lag nicht im Staatsinteresse, aber wie geringe praktische Bedeutung besaßen doch die Regungen der Weltentsagung in der Kirche dieser Zeit! Noch führte sie keine ganzen Scharen oder auch nur Einzelne aus den Städten in die Wüste. Noch haben die Enthaltamen sich von den Gemeinden nicht geschieden, noch stehn sie im Verbande der einzelnen Kirchen. Aus den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts stammt ein Brief über die Jungfräulichkeit,

¹ MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht* II 1³ S. 338 A. 3; SEECK, *Studien zur Geschichte Diocletians und Constantins*, III, FLECKEISEN's *Jahrbücher für class. Philologie* 141, 1890, S. 633f. — Auch ECKHEL VII p. 346 kann nicht zum Beweise einer Begünstigung des Senatsregimentes durch Decius herangezogen werden

² ECKHEL VII, p. 345; COHEN V² p. 195, Decius 96; p. 217, Hierennius Etruscus 10—16; p. 226sq., Hostilianus 19—23

³ Jordanis *Getica* 18, 103 *qui locus hodieque Decii ara dicitur, eo quod ibi ante pugnam mirabiliter idolis immolasset*. Wer wird es wagen, sich auf die Angabe, daß das Opfer mirabiler vollzogen sei, zu verlassen und große Schlüsse darauf zu bauen?

⁴ Wie sie JAKOB BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Großen*, 2. Aufl., Leipzig 1880, S. 19 gesucht hat: „Decius ist überhaupt ein Idealist, mit den Illusionen eines solchen. Seine gewaltige kriegerische Kraft im Dienst einer veredelten Senatsregierung zu üben, altrömische Sitte und Religion und durch dieselbe die Macht des römischen Namens aufzufrischen und auf ewig festzustellen — das mochten seine Pläne sein. Damit hing allerdings zusammen, daß er die Christen verfolgte.“ — Einer Illusion hat Decius sich allerdings ohne Zweifel hingegeben: der Hoffnung, mit seinen Maßregeln gegen die Christen wirklichen Erfolg zu haben. Wäre dergleichen denn aber keinem Realpolitiker begegnet?

der den Namen des Clemens¹ mit Unrecht trägt. Von einem Enthaltamen Südsyriens oder Palästina's, vielleicht aus Jerusalem selber, ist er an die Enthaltamen alle eines ganzen Landstriches gerichtet; er weist uns eine Wurzel des späteren Mönchtums, aber noch nicht dies Mönchtum selber. Bei dieser Enthaltamkeit handelt es sich allein um die Bewahrung der Jungfräulichkeit; den Jungfräulichen beiderlei Geschlechts wird Gott einen vorzüglichen Platz² in seinem Hause geben, auch vor denen, die in keuscher Ehe gelebt haben. Sie sind ein Gottesstaat und ein Tempel³, in dem Gott wohnt; am Worte des Lebens haltend, leuchten sie wie Gestirne⁴ in der Welt⁵. Sie sind ein schönes Beispiel für die Gläubigen, die gegenwärtigen und künftigen⁶. Nicht durch Beredsamkeit und Ruhm, durch Abstammung und Lebensstellung, durch Schönheit, Körperkraft und Lebensdauer wird das Himmelreich erworben, sondern durch die Kraft des Glaubens, so einer Werke⁷ des Glaubens aufweist⁸. Wer vor Gott gelobt, die Keuschheit zu bewahren, muß sich mit jeglicher heiligen Tugend Gottes gürten⁹. Er entsagt der Unruhe, dem Schmuck, der Lust und Verführung dieser Welt mit ihrem Rausch und ihren Gelagen, mit ihren Freuden und ihrer Wonne, er hält sich fern von jeder Gemeinschaft mit dem Saeculum und seinen Stricken und Netzen¹⁰. Er besiegt die vergängliche Eitelkeit des gegenwärtigen Saeculum¹¹ und reißt sich los von der ganzen Welt¹². Er ahmt in nichts den Heiden nach; als Gläubiger soll er sich in allem von den Gottlosen unterscheiden¹³. Wir preisen Gott mit aller Klugheit, wir

¹ Von dem verlorenen, mit Unrecht in zwei Briefe zerlegten griechischen Originalen besitzen wir eine syrische Übersetzung: *Clementis Romani epistolae binae de virginitate*. Syriace ed. BEELEN, Lovanii 1856. Auf einer Revision v. HIMPEL's ruht die lateinische Übersetzung in den *Opera patrum apostolicorum* ed. FUNK, vol. II, Tübingae 1881, p. 1—27. Benutzung des griechischen Originalen in dem πανδέκτης τῆς ἀγίας γραφῆς des Antiochus von S. Saba bei Jerusalem, bei Migne *Patrologia Graeca* tom. 89 p. 1411 sqq., hat COTTERILL, *Modern criticism and Clement's epistles to virgins*, Edinburgh 1884 aufgewiesen. Historisch benutzbar ist das merkwürdige Schriftstück erst durch die Datierung und Würdigung HARNACK's geworden; vgl. HARNACK, *Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums, Sitzungsbericht der Ak. d. Wiss. zu Berlin* 1891 I S. 361—385; vgl. HARNACK, *Gesch. d. altchrist. Lit.* II 2, 1904, S. 133—135.

² [Clemens] *de virginitate* I, 4, 2 ³ I Cor. 3, 16 ⁴ Phil. 2, 15, 16

⁵ *De virg.* I, 9, 2, 3; vgl. Antiochus monachus *hom.* 122 p. 1816 B Migne

⁶ *De virg.* I, 3, 1 ⁷ Jac. 2, 17 ⁸ *De virg.* I, 2, 2 ⁹ *De virg.* I, 3, 5

¹⁰ *De virg.* I, 3, 6 ¹¹ *De virg.* I, 5, 3 ¹² *De virg.* I, 4, 1

¹³ *De virg.* 2, 6, 2

werfen das Heilige¹ nicht vor die Hunde und die Perlen nicht vor die Schweine; wir psallieren nicht vor den Heiden und lesen ihnen unsere heiligen Schriften nicht vor wie Leute, die um einen Bissen Brot und einen Schluck Wein des Herrn Lied² singen im fremden Lande der Heiden³.

Vorgekommen muß derartiges freilich sein, wenn der Verfasser die Brüder beschwört, es nicht zu tun und Leute eines so schändlichen und verächtlichen Betragens von sich zu weisen⁴. Auch beklagt er schlimme Gerüchte, die über schamlose Menschen im Umlauf waren, welche unter dem Deckmantel der Frömmigkeit mit Jungfrauen zusammenwohnten oder mit ihnen zu Tische lagen⁵. Aber nichts berechtigt, an mehr als vereinzelt Fälle zu denken, denen gegenüber eben die Stimme der Warnung erhoben wird.

Die Enthaltamen sollen nicht etwa auch der Arbeit⁶ sich enthalten. Wer müßig ist und sich keiner Arbeit hingibt, ist unnützlich; Müßiggang führt zu umützen Gedanken und unnützen Reden. Dornen sprossen in der Hand des Müßigen, und der Weg der Faulen ist voller Dornen⁷.

In der Heimat des Verfassers hat das Christentum sich rascher als im Abendlande ausgebreitet, und doch nehmen seine Vorschriften für die Praxis auf Orte Rücksicht, wo noch kein Mann, sondern nur Frauen und Mädchen sich dazu bekennen⁸, und unter ihnen wieder auf solche, in denen nur eine einzige Christin lebt⁹. Nach manchen Orten ist der Glaube überhaupt noch nicht gedungen¹⁰. Und unter all diesen Christen sind wieder die Enthaltamen eine verschwindende Minderzahl. Kommt der Asket an einen Ort, wo es bereits einen solchen gibt, so soll er bei ihm absteigen¹¹, wo nicht, bei einem verheirateten Bruder¹². Eine strenge Absonderung der Christen im allgemeinen von den Heiden ist weder¹³ gefordert noch vorhanden; daß eine christliche Familie eine heidnische Magd hat, gibt keinen Anstoß¹⁴.

¹ Matth. 7, 6 ² Psalm 137, 4 ³ *De virg.* 2, 6, 3 ⁴ *De virg.* 2, 6, 4

⁵ *De virg.* 1, 10, 1. 2 ⁶ *De virg.* 1, 10, 4. 5; 1, 11, 1. 2

⁷ *De virg.* 1, 10, 5 *Spinae progerminant in manibus otiosorum* (Sprüche 26, 9) *et* (Sprüche 15, 19) *viae otiosorum plenae sunt spinis*

⁸ *De virg.* 2, 4, 1 ⁹ *De virg.* 2, 5, 1 ¹⁰ *De virg.* 2, 6, 1

¹¹ *De virg.* 2, 2, 1 ¹² *De virg.* 2, 3, 1 ¹³ *Durch de virg.* 2, 6, 2

¹⁴ *De virg.* 2, 2, 3

Der Staat ist eine Ordnung für die Welt und hat keinen Anlaß, die Weltflucht zu begünstigen, eine Schädigung aber hatte der römische Staat von diesen Enthaltssamen nicht zu befürchten, zumal selbst ihre Loslösung vom Sæculum nicht gar soweit ging und ihre Zahl viel zu gering war, als daß die Durchführung ihres Prinzipes in ihrem Kreise den Bestand der Gesellschaft hätte in Frage stellen können. Diese Enthaltssamen begegnen uns in einer Zeit, wo das Christentum im ganzen sich immer tiefer in die Welt einlebte. Die Stellung des Christentums zur Welt ist es nicht gewesen, die den Decius zum Verfolger machte: es war ein anderes, es war die Organisation der Kirche. Auf diese war bereits Maximinus Thrax aufmerksam geworden, und Decius hat sie gefürchtet. Aber nicht vom blauen Himmel ist der Blitz herniedergefahren. Was Decius vorfand, war die Erregung des heidnischen Volkes gegen die Christen, und was er wollte, das war nicht die Christenhetze, war aber auch keine gelegentliche Repression in einzelnen Fällen, sondern die planmäßige und allgemeine Rückführung aller Christen des Reiches zum alten Kultus.





Die Parther in griechisch-römischen Inschriften.

Von

V. Gardthausen.

geMΛΛ/	AR	cap. SACIDAE	cap. PARTHI)
mulier		ti-	ti-
lugens		vus	vus
sedens		catenis coniuncti	



ermanen und Parther waren die einzigen Völker, welche das römische Kaiserreich, das die Weltherrschaft beanspruchte, wenn auch nicht als ebenbürtige, so doch als freie Nachbarn anerkannte, nachdem die Kaiser sich überzeugt hatten, daß ihre Kräfte nicht ausreichten, beide Völker zu unterwerfen. Sonst freilich haben beide Völker, die sich geographisch nirgends berührten, in ihren Verhältnissen und ihrer Geschichte wenig Gemeinsames und bieten kaum Stoff zu vergleichender Betrachtung; sie erscheinen deshalb auch in der klassischen Kunst und Literatur nur selten verbunden. Um so mehr überrascht daher jenes Vasenrelief mit der Darstellung der Arsaciden zwischen einer Germania auf der einen, und den Parthern auf der andern Seite¹.

Von diesem Relief möchte ich daher ausgehen bei einem deutschen Festgruße für den Altmeister der Orientalisten, der, allen ein Vorbild, über die durch seinen eigenen Beruf gezogenen Schranken hinwegblickend auch den Geschicken anderer Völker und Zeiten seine Teilnahme niemals versagte.

¹ C. I. L. X 8056³ (Puteoli) impressum paterae sigillatae. Ed. HELBIG, *Bull. dell' Istituto* 1881 p. 150. Nr. 6

Geographisch¹ und zeitlich ist der Begriff des Parthischen schwer zu umgrenzen; jedenfalls dürfen wir einen Baktrer aus dem 4. Jahrh. v. Chr. nicht zu den Parthern rechnen:

DITTENBERGER, *Inscr. gr. orient.* Nr. 264. Ὀρόντης δὲ Ἄρτα-
σὺ[ρου, τὸ γέν]ος Βάκτριος, ἀποστάς ἀπὸ Ἄρταξέρ[ξου τοῦ Περσ]ῶν
βασιλέως ἐκράτησεν τῶν Περγα[μηνῶν καὶ μ]ετώικισεν αὐτούς. Artasura: vgl. 390, 6. 391, 7. 392, 10.

Wir sehen also auch von einer Inschrift in Delos² ab:

bei DITTENBERGER, *Sylloge*² 588¹⁰⁹ λέοντος προτομή ἐμ πλιν-
θείωι, Ὑσπασίνου Μιθροάξου Βακτριανοῦ ἀνάθημα.

Dagegen finden wir in dem internationalen Hafen derselben Insel die Inschrift eines vornehmen Parthers, der, wie manche andere hochgestellte Fremde, von Helianax durch eine Inschrift geehrt wurde:

Bull. de corr. hell. 7. 1883 p. 349 n. 8. DITTENBERGER, *Inscr. gr. orient.* 430. MOMMSEN, *R. G.* 5, 343 A 2 [ca. 110 v. Chr.] Δορ . . .
. . . . ράτην, τῶν πρώτων φίλων³ τοῦ βασιλέως βασιλέων μεγάλου Ἄρσακου ὁ ἱερεὺς Ἡλιάναξ Ἀσκληπιοδώρου Ἀθηναῖος ὁ διὰ βίου ἱερεὺς Ποσειδῶνος Αἰσίου γενόμενος καὶ θεῶν μεγάλων Σαμοθράκων Διοσκούρων Καβε[ίρων,] θεοῖς.

Ich muß hier, wie auch gelegentlich später, einfach auf DITTENBERGER's Kommentar verweisen, da der knapp bemessene Raum ein näheres Eingehen nicht erlaubt; es ist das eine Ungleichmäßigkeit der Behandlung, die ich zu entschuldigen bitte.

Vom ersten Jahrhundert an mehrten sich die Beziehungen zwischen Rom und Parthien⁴, gelegentlich waren sie freundlich, meistens aber feindlich; Strabo II p. 515 nennt die Parther ἀντίπαλοι τοῖς Ῥωμαίοις τρόπον τινά. Namentlich waren es die Bürgerkriege, welche auf beiden Seiten die Besiegten zwangen, beim Feinde ihres Volkes Rettung zu suchen. Nach der Schlacht von Philippi war es Labienus, der Klein-

¹ Ammianus Marcell. 23, 6, 43; s. SIEGLIN, *Atlas antiquus* 10. VI

² *C. I. A.* IV 2 p. 119 n. 451 f., II ἐ[παινέσαι τὸν δεῖνα] Μιθραξίδου Ἄριαραθέα. DROYSEN, *Gesch. d. Hellen.* 3. 2. S. 315

³ Auch am römischen Kaiserhofe gab es eine Rangklasse der Freunde des Kaisers mit verschiedenen Abstufungen z. B. ex prima admissione, s. m. *Augustus* II 283 A. 31—33

⁴ SCHNEIDERWIRTH, J. H., *Die Parther nach gr. röm. Quellen.* Heiligenst. 1873. STEINMANN, A., *De Parthis ab Horatio memoratis quaest. chronol.* In. Diss. Berl. 1898. FURNEAUX, *The Roman relations with Parthia and Armenia from the time of Augustus to the death of Nero.* Oxf. 1896. TAUBLER, E., *Parthernachrichten bei Josephus.* Berl. 1904

asien an der Spitze parthischer Reiter verwüstete¹ und dafür den Beinamen Parthicus annahm:

Cass. Dio 48, 27. (Labienus) αὐτὸν καὶ Παρθικὸν γε ἐκ τοῦ ἐναντιωτάτου τοῖς Ῥωμαίοις ἔθνους ὠνόμαζεν.

Es dauerte mehrere Jahre bis P. Ventidius, ein Legat des Antonius-Kleinasien befreite und den ersten parthischen Triumph feierte,

Acta triumph. Capitolina (C. I. L. I² p. 50) 716/38 P. Ventidius

P. f. pro cos. ex · Tauro · monte · et · Partheis · v · k · Decem. an · DCCX[V], dem in den nächsten Jahrhunderten noch manche weiteren mit Recht und mit Unrecht gefolgt sind. HIRSCHFELD, *Mélanges Boissier* p. 294, macht auf eine Stelle im Suidas aufmerksam über den Πολύαινος Σαρδιανὸς σοφιστῆς γεγονός ἐπὶ τοῦ πρώτου Καίσαρος Γαίου, der geschrieben habe θριάμβου Παρθικοῦ βιβλία γ².

Monumentum Ancyranum.

Augustus erwähnt die Parther zuerst:

Mon. Anc. ed. M.² p. 124 Parthos trium exercitum (*sic*) Roman[o]rum spolia et signa re[ddere] mihi supplicesque amicitiam populi Romani petere coegi.

Es sind die römischen Feldzeichen, die unter Crassus, Decidius Saxa und Oppius Statianus verloren gingen und im Jahre 734/20 dem Augustus zurückgegeben wurden³.

Schwieriger ist die Entscheidung an der folgenden Stelle:

Mon. Anc. ed. M.² p. 135 Ad me supp[lic]es confug[erunt] reges Parthorum Tirida[tes et postea?] Phrat[es] regis Phrati[s filius]; Medorum [Artavasdes].

Der Partherkönig Phraates IV (717/32—752/2) war durch einen Überfall des Gegenkönigs Tiridates bedrängt und tötete seinen Harem, um ihn nicht dem Feinde in die Hände fallen zu lassen:

MÜLLER, *Geogr. gr. minores* v. I. p. LXXXII: νῆσος κατὰ τὸν Εὐφράτην . . . ἐνταῦθα γάζα ἦν Φραάτου τοῦ ἀποσφάζαντος τὰς παλλακίδας, ὅτε Τηριδάτης φυγὰς ὦν εἰσέβαλεν.

Nur der jüngste Sohn des Partherkönigs, der den Namen seines Vaters trug, wurde Gefangener des Tiridates, der ihn nach seinem Sturz dem

¹ S. m. *Augustus* I S. 224. II S. 107 A. 4

² S. m. *Augustus* II 743

³ Vgl. d. Anm. von MOMMSEN u. m. *Augustus* I 825. II 475 A. 15

Augustus übergab, der gerade damals in Spanien Krieg führte¹. Unter diesem Prinzen Phraates verstehen BORMANN und v. GUTSCHMID den späteren Partherkönig Phraates V.² (Phraataces), MOMMSEN dagegen den später als Geisel mit seinen Brüdern nach Rom geschickten Partherprinzen dieses Namens³. Beide Annahmen sind kühn und MOMMSEN selbst hebt die Schwierigkeiten hervor, die ihnen entgegenstehen. Wenn er (p. 137) sich aber selber den Einwurf macht, daß dieser Phr. nicht als König bezeichnet werden könne, so schwindet die Schwierigkeit, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Augustus ihn ausdrücklich als Königssohn bezeichnet; der Plural reges ist bedingt durch Parthorum, Medorum, Adiabenorum usw. Zu den Schutzflehenden im eigentlichen Sinne des Wortes kann er allerdings nicht gerechnet werden; aber das Streben nach Kürze erklärt den Ausdruck des Kaisers.

Nun kennen wir aber noch einen dritten Phraates dieser Zeit durch eine wenig beachtete Inschrift:

C. I. Gr. 4199 (Telmissus). Ἔτους Ἐ, μηνὸς Λώου ᾧ. Τὸ [σ]ῆ[μα] Φ[ρ]άτης τοῦτ' [ἐ]ἰδωκεν ἡ πόλις. D. Hg. bemerkt dazu: Φράτης [s. o. *Mon. Ancyr.*] est i. q. Φραάτης nomen regum Parthorum. — videtur sane Phraates, quem Telmissenses sepulcro publico honorarunt, nobilis hospes fuisse.

Initium epochae Lyciae a. u. 670 (Appian Mithr. 61); annus 60 = 729/25⁴.

Er wird in der Inschrift allerdings nicht als Sohn des Partherkönigs bezeichnet. Allein der Name Phraates ist bis jetzt wenigstens bei Privatpersonen nicht nachzuweisen⁵. Tacitus *ann.* 6, 42 erwähnt einen, der zu den mächtigsten Statthaltern des Landes gehörte und also wahrscheinlich als Mitglied der Dynastie anzusehen ist. Wenn das richtig

¹ Justin 42. 5. 6 Parthi Tiridatem quendam constituerunt qui audito adventu Scytharum cum magna amicorum manu ad Caesarem in Hispaniam bellum tunc temporis gerentem profugit, obsidem Caesari minimum filium Phrahatis ferens, quem negligentius custoditum rapuerat. Cass. Dio 51. 18 (30 v. Chr.) (Aug.) υἷὸν τέ τινα τοῦ Φραάτου ἐν εὐεργεσίας μέρει παρ' αὐτοῦ (d. h. Tiridates) λαβὼν ἐξ τε τὴν Ῥώμην ἀνήγαγε καὶ ἐν ὀμηρεῖα ἐποιήσατο

² Phraataces GUTSCHMID, *Iran.* S. 177—8. *Prosopogr.* 3, 36, 295

³ S. m. *Aug.* II 472 A. 3. *Prosopogr.* 3, 36, 297

⁴ Über die verschiedenen in Lykien gebräuchlichen Aeren s. FELLOW's *Lin. As. min.* ed. II 1841. Append. p. 382 Nr. 115. SECCHI, *Bullet. d'Inst.* 1843 p. 140 und KUBITSCHKEK bei PAULY-WISSOWA u. d. W. aera

⁵ S. *Prosopographia imp. rom.* u. d. W.

ist, so wird auch von seinem in Telmissus bestatteten Namensvetter dasselbe anzunehmen sein. Die Zeit jener Grabschrift berechnet der Hg. des C. I. G. als 729/25; dann kann der damals verstorbene Phraates nur ein Mitglied der Dynastie Phraates' IV. gewesen sein, der seinem Vater Orodes I. schon im J. 717/37 gefolgt war. In der Tat hatte dieser König außer dem Phraat[ac]jes noch einen Sohn, der seinen Namen trug, den später mit seinen drei Brüdern nach Rom geschickten Prinzen Phraates; der aber von dem schon im J. 729/25 verstorbenen sicher zu scheiden ist. Der König muß zwei Söhnen denselben Namen Phraates gegeben haben, von denen der ältere dem Tiridates in die Hände gefallen ist. In jeder Familie und in jedem Volke ist es auffallend, daß zwei Brüder den gleichen Namen führen; hier aber erklärt es sich in einfacher Weise. Als der ältere Phraates von Tiridates dem Augustus überliefert wurde, betrachtete sein Vater ihn als verloren und gab den so freigewordenen Namen einem seiner später geborenen Söhne.

Den Sieg des Tiridates können wir chronologisch nicht genau bestimmen; seine Niederlage fällt in die Zeit der Einnahme Alexandria's¹,

Cass. Dio 51, 18 τότε δὲ ἐπειδὴ ὁ τε Ἀντωνίος ἐτελεύτησε, καὶ ἐκείνων ὁ μὲν Τιριδάτης ἠττηθεὶς ἐς τὴν Συρίαν κατέφυγεν.

Seine Reise nach Spanien² fällt in die Zeit 728/26 bis Ende 729/25. Augustus, der es verschmähte, für seine orientalische Politik den Zufall auszunutzen, der ihm ein 3—4jähriges Kind in die Hände gespielt hatte, schickte den kleinen Partherprinzen seinem Vater zurück³ und wir erfahren bei den Historikern nichts über sein weiteres Schicksal. Wenn wir nun aber mit Recht die Inschrift von Telmissus als seine Grabschrift betrachten dürfen, so schickte Augustus das Kind sofort entweder von Spanien, oder von Italien mit einem Schiff in seine Heimat, das wahrscheinlich in einem syrischen Hafen landen sollte. Allein das Kind erlag den Fährlichkeiten der Reise und wurde an der lykischen Küste bestattet; die Stadt Telmissus gab ihm ein Grab und setzte ihm eine Inschrift, in welcher der kleine Prinz einfach Phraates genannt wurde.

Auf die p. 135 genannten Könige Tiridates und Artavasdes kommen wir später noch einmal zurück.

¹ S. m. *Aug.* I 462, II 249 A. 14

² S. m. *Aug.* II 645

³ Justin 42, 5, 9 (Augustus) Phrahati filium sine pretio remisit

Augustus fährt dann fort p. 141: [Ad me rex] Parthorum Phrates Orod[is] filius filios suos nepot[esque omnes misit] in Italiam non bello superatu[s], sed amicitiam nostram per [liberorum] suorum pignora petens, vgl. Tac. *ann.* 2, 1. Velleius 2, 94; Strabo 16 p. 748: Φραάτης τοσοῦτον ἐσπούδασε περί τὴν φιλίαν τὴν πρὸς Καίσαρα τὸν Σεβαστὸν ὥστε καὶ τὰ τρόπαια ἐπεμψεν ἃ κατὰ Ῥωμαίων ἀνέστησαν Παρθυαῖοι, καὶ καλέσας εἰς σύλλογον Τίτιον τὸν ἐπιστατοῦντα τότε τῆς Συρίας, τέτταρας παῖδας γνησίους ἐνεχείρισεν ὀμηρα αὐτῷ, Σερασπαδάνην καὶ Ῥωδάσπην καὶ Φραάτην καὶ Βονώνην, καὶ γυναῖκας τούτων δύο καὶ υἱεῖς τέτταρας, δεδιὼς τὰς στάσεις καὶ τοὺς ἐπιτιθεμένους αὐτῷ· ἦδει γὰρ μηδένα ἰσχύσοντα καθ' ἑαυτὸν, ἂν μὴ τίνα ἐπιλάβῃ τοῦ Ἄρσακιου γένους. Vgl. 6 p. 288: παῖδας ἐπίστευσε Φραάτης τῷ Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ παίδων παῖδας.

Die Sache selbst ist bekannt¹. Phraates IV. schickte um d. J. 744/10 seine älteren Söhne mit ihren Frauen und Kindern nach Italien, um seinem Lieblingssohne Phraat[ac]es die Thronfolge zu sichern. Einen Hinweis auf dieses wichtige Ereignis hat man auf gleichzeitigen Münzen² finden wollen.

Phraates IV. († ca. 2 n. Chr.)					
Vonones	Seraspadanēs	Rhodaspēs	[Phraates]	Phraates	Phraataces
		†† in Rom	C. I. G. 4199	† 35 n. C.	† ca. 4 n. C.
Meherdates		Tiridates	† 25 v. Chr.		
<i>(Prosopograph. 3, 324, 176)</i>					

Wenn der König der Könige vier Söhne mit ihren Familien nach Rom schickte, so mußte er auch für ihren standesgemäßen Unterhalt sorgen, während die meisten parthischen Flüchtlinge in Rom natürlich nicht so gut mit Geld versehen waren. Einer dieser vier Partherprinzen scheint es gewesen zu sein, der damals in dem benachbarten Nemi einen Tempel (vielleicht der Isis) erbaute; reichlich 100 Jahre später war dieser Tempel verfallen, und wurde vom Hadrian, der alle orientalischen Eroberungen seines Vorgängers aufgegeben hatte, wiederhergestellt:

*C. I. L. XIV 2216 (Nemi) [imp. caesar divi traiani parthici fil. divi] Nervae·nepos·Traianus [hadrianus august·pont·max·tribu]nic·potest·VI·cos. III [a·123] [fanum(?) quod . . . phraatis(?) regis regu]m·Parthorum·fil. Arsacides [fecerat uetustate collapsu]m·restituit. cf. *Mon. Anc.* ed. M.² 141.*

¹ S. m. *Augustus* I 1130—31 II 741 A. 6

² COHEN I² p. 87

Zwei dieser Prinzen starben in der Fremde und wurden in Rom bestattet:

C. I. L. VI 1799 (Rom) Seraspadanes · Phraatis Arsacis regum regis f. Parthus | Rhodaspes · Phraatis Arsacis regum regis f. Parthus.

Der älteste Vonones¹ wurde vom Augustus, der jüngste Phraates später von Tiberius im J. 35 n. Chr. heimgeschickt, um den parthischen Thron zu besteigen; allein Phraates² starb, ehe er die Grenze seines Vaterlandes erreichte, und Tiberius bestimmte seinen Neffen Tiridates zu seinem Nachfolger:

Tacit. *ann.* 6, 92. Et Phraates apud Syriam, dum omisso cultu Romano cui per tot annos insueverat, instituta Parthorum sumit, patriis moribus impar morbo absumptus est — — (Tiberius) Tiridaten. sanguinis eiusdem, aemulum Artabano — — deligit. Tiridates s. *Prosopogr.* 3, 324. 176.

Cass. Dio 58. 26 (a. 35—36 n. Chr.) (Πάρθοι) ἀποστάντες οὖν τινες αὐτοῦ ἐπρεσβεύσαντο πρὸς τὸν Τιβέριον, βασιλέα σφίσιν ἐκ τῶν δημευόντων αἰτοῦντες· καὶ αὐτοῖς τότε μὲν Φραάτην τὸν τοῦ Φραάτου τελευτήσαντος δὲ ἐκείνου κατὰ τὴν ὁδὸν Τιριδάτην, ἐκ τοῦ βασιλικοῦ καὶ αὐτὸν γένους ὄντα, ἔπεμψε.

Über die Sendung des Vonones berichtet Augustus:

p. 143 A me gentes Parthorum et Medoru[m per legatos] principes earum gentium reges pet[i]tos acceperunt Par[thi Vononem regis Phr]atis filium, regis Orodis nepotem. Medi Ar[iobarzanem] regis Artavazdis filium, regem Ariobarzanis nep[otem].

Eine parthische Gesandtschaft war in Rom erschienen, um sich vom Augustus einen neuen König zu erbitten, und der Kaiser schickte ihnen³ um 760/7 den bei Strabo an vierter Stelle genannten Vonones, der aber bald mit Prätendenten zu kämpfen hatte. Zunächst besiegte er allerdings den Artabanus und ließ Münzen schlagen mit der Inschrift: Βασιλεὺς Ὀνώνης νεικήσας Ἀρταβάνον⁴. Aber später wandte sich das Glück; Vonones konnte den parthischen Thron nicht behaupten; er floh nach Armenien und später nach Syrien⁵.

An zweiter Stelle nennt Augustus unter den von ihm heimgeschickten Königen den Ariobarzanes von Medien⁶. Es leidet wohl

¹ Über einen Namensvetter des Vonones s. v. GUTSCHMID, *Kl. Schriften* 3 S. 49

² Phraates: *Prosopogr.* 3, 37, 297 ³ S. *Mon. Anc.* ed. M.² 143—4

⁴ HEAD, *Hist. num.* p. 694 ⁵ v. GUTSCHMID, *Iran* S. 119

⁶ *Prosopogr.* 1, 130, 857; s. m. *Augustus* I 1140

keinen Zweifel, daß wir Medien als einen Teil von Parthien betrachten müssen. „Medien galt als sein Hauptsitz [des Adels der Pahlavâne d. h. Parther] als Pahlav-Land“¹. Augustus berichtet über diesen Ariobarzanes v. Medien p. 109: (Armeniam maiorem) per Gaium filium meum regi Ario[barz]ani regis Medorum Artaba[zi] filio regendam tradidi et post e[ius] mortem filio eius Artavasdi. Als Gaius, der Enkel des Augustus, die orientalische Frage zu lösen versuchte, stellte er dem parthisch gesinnten Armenierkönig Tigranes IV. einen Vertreter der römischen Interessen entgegen, indem er den Mederkönig Ariobarzanes zum König von Großarmenien machte; als dieser bald starb, folgte ihm sein Sohn Artavasdes II.

Julii.

Keiner von den im Monumentum Ancyranum genannten Partherfürsten hat das römische Bürgerrecht erhalten; sie lebten in Italien als Verbannte und Flüchtlinge, die so bald wie möglich in ihre Heimat hofften zurückkehren zu können; daher zeigen die Grabsteine des Seraspadanus und Rhodaspes nur den parthischen, nicht etwa einen römischen Namen. Wenn dieses Ziel aber in immer weitere Ferne hinausgerückt wurde, wenn die Verbannung Generationen überdauerte und die Träger parthischer Namen vielleicht schon in Rom geboren waren, dann wurde ein bestimmtes Rechtsverhältnis zum römischen Staate und seinen Bürgern notwendig. Dann pflegte der Kaiser den vornehmen Fremden das Bürgerrecht und zugleich seinen Namen und seine Tribus zu verleihen. Die beiden Enkel des zuletzt erwähnten Königs Ariobarzanes von Medien und Armenien, die wahrscheinlich in Italien ihre Jugend verlebten, nennen sich Julii²; ihren Stammbaum s. m. *Aug.* II 474 A. 13.

C. I. L. VI 32264. *Inscr. Gr.* XIV 1674 [Γάιος 'Ιού]λιος Γαίου Φαβ(ία) [Ἀρταβάσδη]ς Ἀρταβάσδου . . . [ύ]ιός, βασιλέως Ἀριοβαρζάνου υἱόνος, [ὸς ἔζησ]εν ἐνιαυτ(ούς) λθ'. [C. Julius C. f Fab.] Artabasdes, [Artabasdis filius, regis Ariobarzanis [nepos, qui vixit]t annos XXXVIII. *Prosopogr.* I, 151 Nr. 959 *Mou. Anc.* ed. M.² p. 111 (m. Fcsm.).

Inscr. Gr. XIV Nr. 989 (Rom). DITTENBERGER, *Inscr. gr. orient.* 381. . . . νιε Διὶ Καπετωλ[ίω]ι 'Ιού]λιος Ἀριοβαρζάν[ης] βασιλέως Ἀριοβαρζάνου υἱός . . .]. *Prosopogr.* I, 131, 857^a.

¹ NÖLDEKE, *Aufsätze zur Persischen Gesch.* S. 156 ² S. m. *Aug.* II 250—51 A. 21

Da DITTENBERGER, *Orient. gr. Inscr.* I, 380—I beide Inschriften besprochen hat, so erscheint hier jeder weiterer Kommentar überflüssig.

Auf Rom's neutralem Boden lebten die feindlichen Brüder aus der Fremde friedlich nebeneinander. Hier mögen die vier Partherprinzen gelegentlich auch den Gegenkönig ihres Vaters, den Tiridates (s. o.) getroffen haben; der nach seiner spanischen Reise von Augustus unterstützt¹, wahrscheinlich dauernd in Rom gelebt hat. Ob er verheiratet war und wann er starb, wissen wir nicht. Wir finden aber seinen Namen, wenn auch leicht entstellt, in einer interessanten Inschrift von Salona,

C. I. L. III 8746 C. Jul. Thridat[i]s f. dec. ala. Phartho(rum)
an. XXVI dom. Rom. h. s. e. .²,

die ungefähr der Zeit von Chr. Geb. zuzuweisen ist. Der Sohn eines Tiridates, als Führer einer Partherschwadron im römischen Heere, ist auffallend; es kann kein gewöhnlicher Flüchtling gewesen sein, denn sonst hätte Augustus ihn nicht durch Bürgerrecht und Namen der Julier ausgezeichnet. Und doch führt nur sein Vater, nicht er selbst einen parthischen Namen; als seine Heimat wird Rom bezeichnet; er ist also der Sohn eines in Rom lebenden Flüchtlings; das paßt alles auf den Sohn des Tiridates (s. o.), der auf der Inschrift natürlich nicht König genannt werden konnte, weil Augustus längst seinen Gegner als rechtmäßigen Partherkönig anerkannt hatte. Auch die Zeitverhältnisse stimmen dazu. Wenn Tiridates bald nach der Zusammenkunft mit Augustus in Spanien sich dauernd im römischen Reiche (also wahrscheinlich in Rom) niederließ und heiratete, so konnte er einen Sohn haben, der Rom als seine Heimat bezeichnete und der 26jährig während des illyrisch-pannonischen Aufstandes in den Kämpfen bei Salona gefallen ist, als Führer einer römischen ala Parth(orum). Die Zahl der parthischen Flüchtlinge in Rom war damals so groß, daß für diesen Krieg eine eigene parthische Reiterschar gebildet wurde unter dem Oberbefehl des Ornospades, der durch Tiberius römisches Bürgerrecht erhielt:

¹ Justin 42, 5, 9 Tiridati (Augustus), quoad manere apud Romanos vellet, opulentum sumptum praebere iussit. *Mon. Anc.* ed. M.² p. 135

² S. m *Aug.* I 1181. 1193

Tac. *ann.* 6, 37. Ornospadēs¹ exul quondam et Tiberio cum Delmaticum bellum conficeret, haud inglorius auxiliator eoque civitate Romana donatus.

Im römischen Heere gab es später noch zwei alae Parthorum² und CICHORIUS³ hält mit Recht die ala Parthorum veterana für die damals von Tiberius gegründete, der jener C. Julius angehörte; sie existierte vielleicht noch im vierten Jahrh. n. Chr. Wenn einst Tirdates seinen Gegner besiegt hätte, so wäre sein Sohn wahrscheinlich dereinst König der Könige geworden; statt dessen aber fiel er als römischer Wachmeister im Kampfe mit illyrischen Rebellen. Sein Schicksal erinnert an das Ende des jungen Napoleon, der als Verbannter in's englische Heer eintrat und als Leutnant im Kampf mit den Kaffern den Tod fand.

Einen anderen C. Julius nennt:

C. I. L. XI 137 (Ravenna). C. Iul. Mygdonius | generi · Parthus | natus · ingenuus · capt(us) | pubis · aetate · dat(us) · in · terra(m) | Romana(m) · qui · dum · factus | cives · R · iuu(= b)ente · fato · co(l) | locavi · arkam dum · esse(m) annor. L peti(i) · usq(ue) · a(d) · pubertate(m) · senectae · meae · pervenire · nunc · recipe · me · saxe · libens | tecum · cura · solutus · ero.

Die Inschrift stammt aus der ersten Kaiserzeit; HÜBNER, *Hermes* 10 S. 406, meint aus der Zeit des Claudius; in meinem *Augustus* II S. 153 A. 17 suche ich sie dem Zeitalter des Augustus zuzuweisen. Es handelt sich um einen vornehmen (ingenuus⁴) Parther aus der Gegend von Nisibis (Mygdonius), der in seiner Jugend gefangen wurde. Wenn damit Kriegsgefangenschaft gemeint ist, so können wir für die Zeit des Augustus und Claudius nur an den Partherkrieg des Triumvirn M. Antonius denken⁵; denn kein anderer römischer Feldherr hat

¹ *Prosopogr.* 2, 438, 100; s. m. *Aug.* I S. 1181, II 779

² C. I. L. X 3847 (Capua) M. Campanio M. fil. M. nep. Pal. Marcello proc. A[ug]ustor. . . praef. eq. alae Parth. . .

Ephem. epigr. 5, 1055 u. 1065 (Africa) eq. alae Parthorum
7, 552 (") " " "

Die drei parthischen Legionen sind viel später gebildet, nicht aus Parthern, sondern für den Krieg gegen die Parther

³ Bei PAULY-WISSOWA, *Realencyclopaedie* u. d. W. ala S. 17

⁴ Unten S. 851 ex generosis. Eine Reitertruppe im parthischen Heere führte diesen Beinamen Joseph. *Ant. J.* 14, 13, 5 § 342: ἰππείς . . τῶν λεγομένων ἐλευθέρων

⁵ Antonius [war] . . nachdem er durch das nördliche Mesopotamien ungefähr auf

während dieser Zeit in der Gegend von Nisibis Krieg geführt. Nach der Einnahme Alexandria's fiel jener gefangene parthische Knabe in die Hände des Cäsar, der ihn frei ließ, mit dem römischen Bürgerrecht beschenkte und ihm Ravenna als Wohnsitz anwies. Durch diese beiden Umstände erhält der Fall eine gewisse Wichtigkeit, um nicht zu sagen einen politischen Beigeschmack. Ravenna war im Anfange des ersten Jahrh. n. Chr. eine Stadt der gefallenen Größen des Auslandes, die bei den Römern Schutz gefunden hatten. Dort war Bato mit seinen Illyriern interniert, bald darauf kam Thusnelda und ihr Sohn Thumelicus, ferner der Marcomannenkönig Marobod u. a. Wenn also auch jener Mygdonius dort sein Leben vertrauern mußte, so weist ihm das doch eine gewisse Bedeutung zu; auf alle Fälle war er kein gewöhnlicher Privatmann. Wenn er also bei der Einnahme Alexandria's ungefähr zehn Jahre alt war, so hatte er im Jahre 10 n. Chr. das 50. Jahr erreicht. Damals bestellte er sich sein Grab und seine Grabschrift, die wir noch heute nicht ohne Rührung lesen, da sie uns einen Einblick tun läßt in die resignierte Stimmung des unglücklichen, heimatlosen Fremdlings.

Wenn dagegen HÜBNER Recht hat, daß die Inschrift 30—40 Jahre jünger ist, dann wäre jener C. Julius Mygdonius jünger, als der Partherkrieg des Antonius; er konnte z. B. durch Räuber aus dem elterlichen Hause entführt und als Sklave an den Kaiser verkauft sein. Sklaven erhalten öfter als Namen die Bezeichnung ihrer Heimat, wie z. B. Geta, Paphlago, Persicus bei WILMANN'S, *Exempla* 1311 usw. Allein dann würde man doch einen Zusatz wie Augusti libertus erwarten; auch verstünde man nicht, weshalb er den Namen Julius statt Claudius erhielt und warum er gerade in Ravenna lebte; denn das jener Parther etwa bei der dortigen Flotte des Kaisers angestellt war, ist wenig wahrscheinlich, da die ziemlich lange Grabschrift keinen derartigen Hinweis enthält. HÜBNER'S Ansicht scheint mir daher weniger wahrscheinlich¹.

dem Wege, den Alexander beschritten hatte, an den Tigris gelangt. MOMMSEN, *R. G.* 5, 364. Dieser Weg führte über Nisibis

¹ Der Juliername war natürlich weit verbreitet auch bei orientalischen Fürsten, aber einen G. Julius Fab. Samsigeramos, LEBAS, *Asie Min.* III 1 p. 586 n. 2567. *Jahreshefte des Österr. Arch. Inst.* 3. Wien 1900. Bleiblatt S. 26, können wir natürlich nicht zu den Parthern rechnen

Ebenfalls der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts gehört eine Inschrift an bei Bisitun im persischen Kurdistan:

DITTENBERGER, *Inscr. gr. orient.* 431. a. Ἀλφασάτης, Μιθράτης Περ . . . b. Γωτάρζης | σατράπης τῶν σατράπ[ων] c. Γωτάρ(ζ)ης Γεόποθρος¹.

Ich begnüge mich, auf den ausführlichen Kommentar von DITTENBERGER zu verweisen und v. GUTSCHMIDT, *Kl. Schriften*, hg. v. RÜHL 3 S. 43 Gotarzes.

Der Zeit der Flavier gehört eine Inschrift an, in der allerdings nicht die Parther, aber eine interessante römische Sendung nach Parthien erwähnt wird:

C. Velio Sal[v]ji f. Rufo . . Hic missus in Parthiam Epiphanen et Callnicum regis Antiochi filios ad imp(eratorem) Vespasianum cum ampla manu tributarium reduxit. Joseph. *b. j.* 7, 7. 1—3. Es genügt hier, auf MOMMSEN's Kommentar *S. B. Berl. Akademie* 1903, 817 zu verweisen.

Unter den folgenden Kaisern war es namentlich Trajan, der eine energische, offensive Politik Rom's gegen die Parther vertrat und durchführte; seine *expeditio Parthica* wird öfter erwähnt, z. B. bei WILMANN's *Exempla* 1620; daran schloß sich der Triumph des Divus Traianus und die *ludi Parthici* zu Ehren Trajan's,

C. I. L. I p. 378. Cass. Dio 69, 2 Καὶ αἱ θεαὶ αἱ Παρθικαὶ ὀνομασθεῖσαι. MOMMSEN, *R. St. R.* 2³ 237⁵*, die von einem praetor Parthiciarius (*C. I. L.* II 4110) geleitet wurden.

Hadrian gab die Eroberungen seines Vorgängers auf; aber die Kaiser Marcus Aurelius und Verus, ferner Severus und Caracalla traten freiwillig oder gezwungen wieder in die Fußtapfen Trajan's.

In Rom, nahe bei den *allogiamenti degli equites singulares*³, hat man Relief und Inschrift des M. Ulpius Chresimus gefunden, s. *Bull. d. commiss. arch. com. d. Roma* 1889 tav. IX p. 218; *Not. d. scavi* 1889 p. 223. Man sieht Apollo und Diana;

¹ Vgl. MOMMSEN, *R. G.* 5, 345 A. 1

² *C. I. L.* II 4105 (Tarragona)

³ Vgl. HENZEN, *Ann. d. Inst.* 1885, p. 235 ff.

Apollo, ignudo, coronato di lauro, con un ramo parimenti di alloro nella mano dritta e la lira nella sinistra: a' suoi piedi è il corvo.

Diana . . calzata di endromidi . . colla mano sinistra tiene ritta una grandissima face accesa, col braccio dritto pendente tiene il suo arco. Ai suoi piedi — stanno duo cani.

Die Inschrift

C. I. L. VI 31187 M · Ulp · Cresimus (e)xerc[icator] | natione Parth | us · et ex gener|osis Meina tur | issi | fecit pro salu | te imp. et sing | Aug et omni | bus amici | mei · | A. Mar | cius · Ar | temido | rus. ist links auf dem vertieften Niveau des Reliefs angebracht auf dem Raum, der von den Figuren freigelassen wurde; nur die erste Zeile mit dem Namen des Chresimus steht auf dem erhöhten oberen Rande des Reliefs. Rechts unten neben der linken Hand der Artemis liest man noch: *Templa*. Der Charakter des Reliefs und der Schrift zeigen nicht mehr die schönen Formen der Periode Trajan's, gehören aber vielleicht noch dem 2. Jahrh. n. Chr. an, obwohl die italienischen Herausgeber sich für das 3. Jahrh. entscheiden.

Trotz des fehlerhaften Lateins macht das Lesen keine Schwierigkeit; nur Z. 5 hat die Abschrift *Not. d. scavi* 1889 p. 223 *Ilissi* statt *Issi* im *C. I. L.*, aber auf dem Facsimile sieht man von der ersten Silbe *Il* keine Spur; Z. 4 haben die Italiener *MHNA*¹; das *C. I. L.* dagegen *MEINA*; da auch in der 1. Zeile *Chresimus* ebenfalls mit *H* (st. *E*) geschrieben ist, so scheint dieser Buchstabe auch Z. 4 nicht unwahrscheinlich; allein diese Frage läßt sich nur vor dem Original entscheiden. Beide Formen *H* und *El* scheinen nur das lange *E* zu vertreten. Diese Zeilen 4—5 geben den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen. *Not. d. sc.* 1889 p. 223 heißt es: *Nei vv. 4—5 sembra doversi leggere tur(ma) Ilissi*; das ist — auch abgesehen von der falschen Form *Ilissi* — sicher falsch und läßt außerdem das vorhergehende *Mena* oder *Meina* unerklärt. *MOMMSEN* im *C. I. L.* bemerkt: *3—4 ex generosis Meivā intellige ortum ex nobili Partho eius nominis*. Ich muß es den Orientalisten überlassen zu entscheiden, ob *Meinas* ein parthischer Name sein kann, mir scheint das durchaus unwahrscheinlich, auch die *Prosopographia imp. rom.* gibt nichts Ähnliches. Selbst die Stellung des Namens spricht entschieden dagegen; lateinisch müßte es dann heißen: *M. Ulp. Meina fil. Chresimus*.

¹ S. d. Fesm. T. IX

Auch Meina Turissi, das mir ein Freund vorschlug, scheint keinen Sinn zu geben und fällt aus der Konstruktion.

Wenn dagegen **MHNA** zu lesen ist, dann kann nur der asiatische Gott Men gemeint sein¹, dann gewinnt das fecit doch endlich das nötige Objekt und das folgende Wort muß also ergänzt werden tur(annum). Die beiden hellenischen Gestalten des Reliefs, die wir Apollo und Artemis nennen, sind also eigentlich Menotyranus und die ihm eng verbundene Göttermutter. Schon WADDINGTON, *Voyage* III 1 (*Asie min.*) p. 216 hatte acht verschiedene Gestalten des Men unterschieden, und ihm folgt DREXLER in ROSCHER's *Lex. d. gr. u. röm. Mythol.* u. d. W., der noch mehr inschriftliches Material heranzieht. Die einzelnen Erscheinungsformen desselben Gottes werden scharf voneinander geschieden und bei Weihungen gelegentlich nebeneinander aufgezählt

C. I. G. 3439 Μηνιτιάμω [rc. -μου] και Μηνιτυράννω.

Dieser asiatische Lichtgott, der auch wohl mit dem Attis² identifiziert wird, erscheint in den bildlichen Darstellungen entweder zu Fuß oder zu Pferde, aber meist mit dem Halbmond, wie die griechische Artemis; er wird gelegentlich sogar als Lunus bezeichnet. Diesem Menotyranus hat Ulp. Chresimus also ein Relief geweiht, auf dem der Halbmond allerdings fehlt, an seine Stelle ist die fast übergroße Fackel getreten. Eine befriedigende Erklärung des folgenden Wortes Issi ist bis jetzt noch niemandem geglückt; ob ich mehr Glück habe, ist fraglich; aber ich will doch kurz andeuten, wie meiner Meinung nach die Sache vielleicht aufzufassen ist. Hinter dem Namen des Gottes erwartet man einen unterscheidenden Beinamen wie beim Zeus Dodonaeus, Olympius, Idaeus, oder Apollo Aktius, Delius, Lycius. Gerade beim Gotte Men pflegte man die verschiedenen Arten scharf zu unterscheiden; es gab einen Μην Πετραείτης (s. ROSCHER's *Lexikon* 2, 2702) einen M. Τιάμου (s. o.) und einen M. Κάπου (Strabo p. 579) auf Münzen der phrygischen Stadt Attuda³.

¹ PERDRIZET, P., *Mén: Bull. de corr. hell.* 20. 1896 p. 55. FOUCART, *Associations religieuses* 119—27.

² Büste des Men (?) s. Magnesia am Maeander, Berlin 1904. T. XI. C. I. L. VI 499 .. Hermae et Attidi Menotyranno invicto .. (a. 374); 500 M. d. m. Idaeae et Attidi Menotyranno conservatoribus (a. 377); 508 [magnae deum matri et at]ti Menotyranno .. (a. 319 n. Chr.); 511 M. d. m. Idaeae et Attidi Menoturanno .. a. 377

³ S. WADDINGTON a. a. O. III 1 p. 216 Ce surnom est sans doute dérivé de la

Der Gott wurde also bezeichnet nach dem Ort seines Kultus. In ähnlicher Weise hat also vielleicht der Menotyranus seine Beinamen von der Stadt Issus erhalten. Der Men wurde in den verschiedensten Landschaften Kleinasiens und Syriens verehrt¹; für Issus² speziell läßt sich der Kultus des Menotyranus nicht nachweisen, wohl aber der des Apollo, der auch auf unserem Relief an die Stelle jenes orientalischen Gottes getreten ist.

Den Schluß unserer Inschrift bildet der Name des Q. Marcus Artemidorus³, den wir ebenfalls als einen Verehrer des Menotyranus aufzufassen haben. Er führte denselben Beinamen wie der Gott selbst:

C. I. G. 3442. Μηνι Ἀζιοττηνῶ. Ἐπ(ε)ὶ Ἑρμογένης Γλύκωνος καὶ Νιτωνίς Φιλοξένου ἐλοιδόρησαν Ἀρτεμίδωρον περὶ οἴνου, Ἀρτεμίδωρος πιπτάκιον ἔδωκεν· ὁ θεὸς ἐκολάσεται τὸν Ἑρμογένην καὶ εἰλάσεται τὸν θεόν, καὶ ἀπὸ νῦν εὐδοξεῖ.

WADDINGTON, *Asie Mineure*, No. 680 = C. I. G. 3448. Ἔτους σζ, μηνός Ξανδικού βί, κατὰ ἐπιταγὴν Μηνός Ἀρτεμίδωρου Ἀζιοττηνοῦ, Ἦπιος Τ[ι]βερίου Κλαυδίου Φιλοκάλου δοῦλος ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τέκνων ἀνέθηκεν.

Bull. de corresp. hellén. 20. 1896. p. 89. Dans son association fréquente avec Ἀρτεμις Ἀνάιτις est peut-être venu à Men Aziotténos ce deuxième surnom d'Artémidoros dont le gratifie une dédicace de Gordus⁴.

Artemidorus war der Hauptname des Soldaten und ursprünglich vielleicht sein einziger Name, wenn er den römischen Namen Q. Marcus erst beim Eintritt in das Heer erhielt; man sieht also, daß dieser Mann bereits in der Verehrung dieses Gottes, dessen Namen er trug, aufgewachsen ist. Da das Weihgeschenk also nur auf den M. Ulpus Chresimus zurückzuführen ist, so war der neben ihm genannte Q. Marcus Artemidorus wahrscheinlich der Priester des Gottes, als die Weihung des Geschenkes erfolgte. Dieser Beiname Artemidorus ist

position du temple sur la frontière carienne et signifie Carien. Vgl. HEAD, *Ilist. num.* p. 559

¹ S. die asiatischen Städtmünzen mit dem Bilde des Men bei HEAD, *Ilist. num.* p. 797

² S. HEAD, *Ilist. num.* p. 604: ΙΣΣΙ Apollo standing, holding patera, and resting on laurel tree. Above uncertain Aramaic legend (IMHOOF, *Mon. Gr.*, Pl. F. 21)

³ S. CAETANI-LOVATELLI, *Mélanges Boissier* p. 97

⁴ Je ne vois pas pourquoi WADDINGTON, *Inscr. d'Asie Mineure* 668, a supposé qu'Ἀρτεμίδωρος était la traduction grecque d'Ἀζιοττηνός, mot lydien

also ein weiteres Moment, das die Beziehung auf den Menotyranus und also auch unsere Ergänzung des Namens wahrscheinlich macht.

Unsere Parther mit seinem Glaubensgenossen finden wir aber noch in zwei anderen stadtrömischen Inschriften wieder, die ebenfalls den Kultus orientalischer Götter im Lager der Soldaten bezeugen:

C. I. L. VI 31181 (In hortis Maraini). Soli · Invicto pro salute imp (sic) et geniō · ñ · eq · sing · eorum · M · Ulp · Chresimus · sac[er]d · Iovis Dolich |[eni v · s · l · l · [m].

magna protome Solis radiati. caput parvum Lunae inter stellas duas. magna protome barbata, (fortasse Iovis Dolicheni).

VI 31172 (In hortis Maraini). Iovi Dolicheno pro salute · ñ · eq · sing · Aug · Q · Marcus Artemidorus medicus · castrorum · aram posuit. Wir sehen also, daß M. Ulpianus nicht nur ein Verehrer des Menotyranus war, dessen Kultus durch das Bild von Sonne und Mond angedeutet wird, sondern auch ein Priester des im römischen Lager so populären Jupiter Dolichenus. Es ist derselbe Gott, dem auch der schon erwähnte Q. Marcus Artemidorus, der sich hier *medicus castrensis* nennt, einen Altar gestiftet hat.

Die beiden Weihgeschenke des Chresimus sind gestiftet pro salute imperatoris und der equites singulares, denen er einmal auch noch seine persönlichen Freunde anschließt; der Altar des Artemidorus dagegen nur für den Geber und seine Kameraden, die equites singulares.

Schließlich erhebt sich noch die Frage, ob wir unseren M. Ulpianus Chresimus mit einem gleichnamigen Prokurator des Hadrian identifizieren dürfen, der im J. 118 n. Chr. in Ägypten einen Tempel des Sarapis erbaute:

C. I. G. 4713 (Ägypten). Ὑπὲρ σωτηρίας καὶ αἰωνίου νίκης τοῦ κυρίου ἡμῶν Αὐτοκράτορος Καίσαρος Τραϊανοῦ Ἀδριανοῦ Σεβαστοῦ... Μάρκου Οὐλπίου Χρησίμου ἐπιτροπέουτος τῶν μετάλλων.

4713^f. . ἐπιτρόπου τῶν μετάλλων Χρησίμου Σεβαστοῦ ἀπελευθέρου, ὄντος πρὸς τοῖς τοῦ Κλαυδιανοῦ ἔργοις . . (April 118).

Wenn beide identisch wären, so müßte Chresimus erst Soldat und dann Prokurator gewesen sein; die römische Inschrift fiel also in die Zeit vor 118 v. Chr.

Es ist aber überhaupt unwahrscheinlich, daß der ägyptische Chresimus jemals zu den equites singulares und der römische jemals zu den Freigelassenen und Prokuratoren des Kaisers gehörte. Die Zeitgrenze nach oben ist für den römischen Soldaten gegeben durch

die Regierung Trajan's, der die peregrinische Kaisergarde der equites singulares gestiftet¹ und dem Chresimus direkt oder indirekt das Bürgerrecht und den Namen Ulpus gegeben hat. Das Einfachste wäre natürlich, anzunehmen, daß ein vornehmer Parther beim Partherkriege Trajan's dem Römer in die Hände fiel, daß er als Kriegsgefangener nach Rom kam und dort bewogen wurde, in die neugegründete Kaisergarde einzutreten. Allein der Stil des Reliefs und der Schriftcharakter der Buchstaben scheinen mir entschieden gegen diese Annahme zu sprechen. Auch die orientalischen Kulte bei den Soldaten der Hauptstadt waren zur Zeit Trajan's allerdings vorhanden, aber eine viel größere Verbreitung haben sie doch erst in der späteren Zeit erhalten. Ich ziehe es also vor, die Inschrift einer späteren Zeit zuzuweisen und es unerklärt zu lassen, wie jener Parther gerade den Namen M. Ulpus erhalten hat.

Einzelne parthische Landschaften, namentlich der westlichen Grenze, werden bei Gelegenheit der römischen Partherkriege in den klassischen Inschriften zuweilen aufgezählt. Beispielsweise will ich nur anführen:

WILMANN'S, *Exempla* 636 (ca. 166 n. Chr.). M. Claudio [ti] f. Q[uir.] Frontoni leg. Augg. pr. pr. . . . auxiliior. per · orientem · in · Armeniam et Osrhoenam · et · Anthemusiam ductorum.

Die Könige von Osrhoene führten bekanntlich den Namen Abgaros; einer derselben soll jenen apokryphen Brief an Christus geschrieben, der sogar inschriftlich aufgefunden wurde. Da diese Herrscher bald zu den Klienten der Römer, bald zu denen der Parther gerechnet werden, so wird es genügen, hier die Literatur zu geben:

Brief des Abgaros von Edessa an Jesus. S. HARNACK, A., *Gesch. d. altchristl. Litt.* I. 533. EHRHARD, A., *Altchristl. Litteratur*, I. Freiburg i. Br. 1900. S. 117.

Papyrus (des 4.—5. Jahrh.) s. LINDSAY und NICHOLSON, *The Fayoum papyri in the Bodleian Library. The Athenaeum* 1885 v. 5. Sept. u. 17. Okt.

Inschrift von Ephesus: *Fahreshefte d. Österr. Arch. Institutes.* Wien 3. 1900. Beiblatt S. 90. Αὐγαρος Οὐκάμα τοπά[ρ]χης Ἰησοῦ ἀγαθῶ σωτήρι . . . χέριν . . .

¹ S. MOMMSEN, *R. St. R.* 2³, S. 809

Aus der letzten Zeit dieser Dynastie haben wir zwei Inschriften:

Inscr. Gr. XIV 1315 (Rom). Ἐκτον ἐπ' εἰκοστῷ πλήσας ἔτος Ἄβγαρος ἔνθα | ταρχύθη, μοιρῶν ὡς ἐπέκλωσε μίτος· | ψ̄ φθόνος ὡς ἄδικός τις ἀπέσβεσεν ἀρχόμενον φῶς, | λυπήσας τὸ(?) γένος καὶ φιλίου ἐτάρους. | τύμβον δ' Ἄντωνεῖνος ἐψ̄ θέτο τοῦτον ἀδελφῷ· | οἷσιν ὁ πρὶν βασιλεὺς Ἄβγαρος ἦν γενέτης. *Prosopograph.* 1, 3, 8. v. GUTSCHMID, *Gesch. des Kgr. Osroene. Mém. de l'ac. de St. Pétersbg.* VII 35 (1887) p. 42

Auch seines Sohnes Grabschrift hat sich erhalten:

C. I. L. VI 1797 (Rom). D. m. Abgar(i) Phrahatēs(-tis) filius· rex (=filii) principis Orrhenoru Hodda coniugi· bene merenti· fec· (Zt. d. Caracalla, Dio 77, 12). *Prosopogr.* 1, 4, 9. v. GUTSCHMID, *Mém. de l'ac. de St. Pétersbg.* VII 35, 1887 p. 45. DREXLER, *Caracallas Zug nach dem Orient.* Halle 1880. S. 41 ff.

So wie der Name der Parther einst den der Perser verdrängt hatte, so ist dieser nach der Gründung des Neupersischen Reiches wieder in sein altes Recht getreten; es gab eine Zeit des Schwankens und des Überganges, aber schließlich verschwindet der Parthername. Auffallend ist nur, daß der Persername schon vor der Gründung des Neupersischen Reichs für die Parther angewendet wurde. Als Caracalla den Spuren seines Vaters folgend die Parther bekriegte¹, suchte er die alten Traditionen von Hellas und Macedonien wiederzubeleben. Alexander d. Gr. war sein Vorbild, den er auch in Äußerlichkeiten nachahmte; um den Orient zu erobern, bildete Caracalla eine macedonische Phalanx von 16000 Mann; aber auch das Andenken an die Perserkriege der Hellenen wurde aufgefrischt, und die Spartaner, als die tapfersten Hellenen, aufgefordert, sich an diesem Kriege gegen den Erbfeind zu beteiligen. Vergeblich hatte Thukydides 1, 20, 3 dagegen protestiert, daß es jemals in Sparta einen Πιτανάτης λόχος gegeben habe, Caracalla bildete für seinen Partherkrieg einen lakonischen und einen pitanatischen Schlachthaufen² und gerade in Sparta hat man Grabschriften gefunden, welche die Verstorbenen wegen der Teilnahme an dieser Expedition rühmen:

¹ DREXLER, F. W., *Caracallas Zug nach dem Orient u. d. letzte Partherkrieg.* Halle 1880

² Hierodion 48, 3 ἀπὸ Σπάρτης μεταπεμψάμενος νεανίας Λακωνικὸν καὶ Πιτανάτην λόχον ἐκάλει

C. I. G. I 1253 (Sparta). Νεικοκλής νέος, δημόσιος, ἔστ[ρα]τε[υ]-
μένος δις κατὰ Περσ[ῶ]ν.

1495 (Sparta). Διοσκόρα χαῖρε ἀπελθὼν δὲ εἰς τὴν
εὐτυχεστάτην συμμαχίαν τὴν κατὰ Περ[ρ]σῶν.

LEBAS *Voyage I*, 183^b (Sparta). Ἀντίπατρ[ος] . . . στρατευσάμ[ενος]
κατὰ Περσῶν].

Bull. de corr. hell. 25 p. 59 u. 205 (aus Bithynien) ἀννωναρχήσας
λεγιῶσι α' καὶ β' διόδοις [ἐπι] Πέρσας.

WOLTERS¹, der kürzlich auf diese interessanten Inschriften aufmerksam machte, gibt sogar eine Abbildung dieser spartanischen Helden. Auf allen drei Inschriften werden die Parther offiziell als Perser bezeichnet; dieser Name ist durchaus nicht proleptisch im Sinne der späteren Zeit aufzufassen, sondern als eine Huldigung für die glorreichsten Erinnerungen von Hellas und Macedonien.

Auch im Orient scheint um dieselbe Zeit eine nationale Reaktion eingetreten zu sein; als wenige Jahre später das Partherreich zerfiel und das Reich der Sassaniden sich bildete, besann man sich auf die großen Zeiten des Cyrus und Darius und nannte sich nicht mehr Parther, sondern Perser, und die Römer mußten diesem Beispiel, wenn auch nach einigem Schwanken, folgen in der Bezeichnung ihrer Feinde².

Es ist interessant zu sehen, wie im dritten Jahrhundert n. Chr. der Name Parthicus und Persicus in der Kaisertitulatur miteinander wechselten. Septimius Severus hatte sich allerdings den Namen Parthicus übertragen lassen, führte ihn aber meistens nicht; sein Biograph sagt (c. 9): excusavit Parthicum nomen, ne Parthos lacesseret; in einigen Inschriften aber heißt er Parthicus (II 1254, 1669—70, 3343, XIV 2800) oder Parthicus maximus (XIV 2072). Sein Sohn, der gegen die Perser (s. o.) gekämpft hatte, nannte sich Parthicus; s. d. vita 6, 5 post victoriam Parthicus appellatus est; vgl. z. B. *C. I. L.* II 1532, 1969, 2663, III 5735, 5755, 12727, V 4055, 5806, 7980, XII 1232, 1851, 4347, 5426, 5430, XIV 2073, 2255, *Ephem. ep.* 8 p. 455, 475. Alexander Severus dagegen wurde bereits als Persicus begrüßt:

Scr. hist. Aug. ed. P. I p. 268: Adclamatio senatus: Alexander

Auguste . . . Persice maxime . . . vere Parthicus, uere Persicus.

Philippus dagegen, unter dem Münzen geprägt sind mit der Inschrift:

Pax fundata cum Persis (ECKHEL, *d. n.* 7 p. 321),

¹ *Mittheilungen d. Athen. Inst.* 28. 1904, 291

² Vgl. MOMMSEN, *C. I. L.* I² p. 318: ludi Persici

ist der erste Kaiser, der in seinen Inschriften den Beinamen Persicus geführt hat:

- | | | |
|-------------------------------|-------------|---|
| <i>Parthicus</i> | Philippus. | <i>Persicus</i> |
| III 4634, 10619. | | VI 1097. WILMANN'S, <i>Exempla</i> 1013:
<i>sed nomen illud in aliis monu-</i>
<i>mentis nondum repertum est.</i> |
| | Aurelian. | |
| III 7586, VIII 9040, XII 2673 | | XII 5561. |
| 5456 5548—49. | Carus. | |
| | | <i>Scr. hist. Aug.</i> ed. P. II 219:
Persici nomen. |
| | Diocletian. | |
| | | III 5810, 6151, III p. 802—3 (edict.
de pretiis), X 3343. |

Diese Beispiele, die sich natürlich noch bedeutend vermehren ließen, mögen genügen.

Bis an die Grenze des neuen Sassaniden-Reiches werden wir geführt durch die Inschriften von Nakschi Rustam, in denen der Vater des Reichsgründers geehrt wird:

DITTENBERGER, *Or. gr. Inscr.* 432. *C. I. G.* 4675 (Nakschi Rustam)
Τοῦτο τὸ [π]ρόσ[ωπ]ομ Μασδάσνου θεοῦ Ἄρσ[αξάρ]ου βασιλέως
βασιλέων Ἀριανῶν [ἐκ γ]έ[νου]ς θεῶν, υἱοῦ θεοῦ Παπάκου βα[σιλ]έως.

DITTENBERGER, *Or. Inscr.* 434. *C. I. G.* 4676. Τὸ πρόσωπον
τοῦτο Μασδάσνου θεοῦ Σαπύ[ρ]ου [β]ασιλέως βασιλέων Ἀρια[ν]ῶν καὶ
Ἀναρια[ν]ῶν ἐκ [γέ]νους θεῶν, υἱοῦ Μασ[δά]σνου θεοῦ Ἄρτα[ξ]άρου
[βασιλέως] βασιλέων Ἀριανῶν ἐκ γένο[υ]ς θεῶν, ἐκγόνοῦ θεοῦ Παπά-
κου βασιλ[έ]ως. *Prosopograph.* 1, 152, 960.

Sie sind neuerdings öfter behandelt; ich begnüge mich darauf zu verweisen:

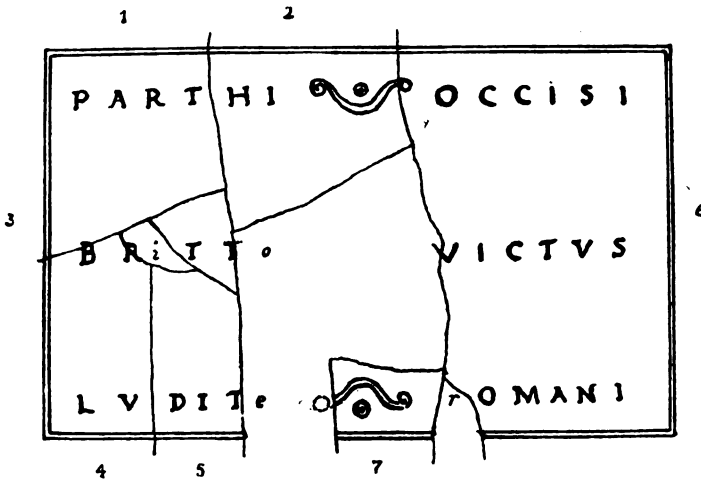
NÖLDEKE, *Gesch. des Artachšir i Pâpakân* p. 35. — BEZZENBERGER, *Beiträge* 4. 1879 S. 22 ff. — NÖLDEKE, *Aufsätze zur Pers. Gesch.* S. 86—87. — MOMMSEN, *R. G.* 5, 414 A. — *Tabari* ed. NÖLDEKE S. 1. — vgl. v. GUTSCHMID, *Kleine Schriften* 3, 131.

Ich schließe mit einer neuerdings gefundenen Spieltafel¹, die ihr

¹ *Westdeutsche Zeitschrift* 8, 1889. *Korrespondenzbl.* S. 68. *Bull. di Archeologia Cristiana* 1891 p. 27, 33. *Litteratur* p. 35. *Bonner Studien*, KEKULÉ gewidmet, Berlin 1890, S. 223 ff. IHM, M., *Römische Spieltafeln*

Herausgeber, PETERSEN, der Zeit bald nach 296 n. Chr. zuweisen wollte; ich brauche wohl kaum noch hinzuzufügen, daß sie etwas älter sein wird, da zur Zeit Diocletian's die Bezeichnung Parthi statt Persae in hohem Grade auffallend sein würde. In dem Vasenrelief von Puteoli waren Parther und Germanen, auf unserer Spieltafel werden Parther und Brittaner¹ als Erbfeinde des Römischen Reiches bezeichnet:

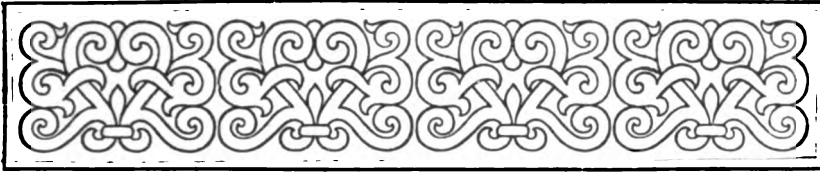
Mittheil. d. Röm. Instit. 19. 1904 S. 142 (Katakombe v. S. Marco e Marcelliano), *N. Bull. d. arch. crist.* 1903. 43. 315 ff. *Notizie d. scavi* 1903, 279.



¹ Ähnlich Horat. *carm.* 3, 5, 3—4: adiectis Britannis | imperio gravibusque Persis







Virgo Caelestis.

Von

A. von Domaszewski.

Die späte Rache der Semiten an der griechisch-römischen Kultur, deren Fesseln sie durch Jahrhunderte stumm getragen hatten, bricht unter der Regierung des Septimius Severus mit dämonischer Gewalt hervor. Der Triumph des neuen Hannibal's¹ verkörpert sich in der Verehrung seiner Gattin Iulia Domna als Virgo Caelestis, der Stadtgöttin des alten Carthago's². Das gewichtigste Zeugnis dieses Kultes hat erst HODGKINS³ richtig gedeutet. Es ist der bekannte Altar von Carvoran, BÜCHELER *Anthol. lat.* I n. 24:

Imminet Leoni Virgo caelesti situ
spicifera, iusti inventrix, urbium conditrix,
ex quis muneribus nosse contigit deos;
ergo eadem Mater deum, Pax, Virtus, Ceres,
5 dea Syria, lance vitam et iura pensitans.
in caelo visum Syria sidus edidit
Libyae colendum. inde cuncti didicimus.
ita intellexit numine inductus tuo
Marcus Caecilius Donatianus militans
10 tribunus in praefecto dono principis.

Der erste Vers, der auf die Lage der Sternbilder am Himmel anspielt, erklärt das Bild der Münzen des Septimius Severus, welches

¹ Über das von Severus wiederaufgebaute Grab Hannibal's vgl. WIEGAND, *Athen. Mith.* 27, 321

² WISSOWA, *Religion der Römer* S. 312 ff.

³ *Archaeologiae Aeliana* 21 (1899), 289 ff.

die Virgo Caelestis auf dem Löwen reitend darstellt¹. Gefaßt wird die Göttin als Panthea mit den Eigenschaften der Mater magna, Pax, Virtus, Ceres, dea Syra. Begründet sind diese Gleichungen in den Eigenschaften, welche der carthagische Glaube der Göttin zuschrieb. Und auch der letzte Ursprung des Kultes und seine älteste Bedeutung ist ausgesprochen in den Versen 6. 7, nach denen der Sterndienst aus Syrien stammte². Das Ganze ist ein in Verse gebrachtes Gebet an die Virgo Caelestis, das an den Festtagen des Kaiserkultes vom Lagerkommandanten, dem tribunus cohortis, vor der Statue der Iulia Domna gesprochen wurde³.

Die äußere Erscheinung der Iulia Domna in dem Standbild, das sie als Virgo Caelestis darstellte, ist deutlich bezeichnet. Sie trug im Haar den Ährenkranz der Ceres (spicifera), in der Rechten, als iusti inventrix, das Symbol der Aequitas, die Wage (lance vitam et iura pensitans). Ob auch der Charakter als urbium conditrix, etwa durch einen Pflug zu ihren Füßen, bezeichnet war⁴, kann man nicht sicher erkennen.

Diese Attribute und die ganze Auffassung der Virgo Caelestis in dem Gedichte machen es möglich, einen Vers des Virgil zu erklären. Die liebeskranke Dido opferte den Gottheiten Carthago's *Aen.* 4, 58:

legiferae Cereri Phoeboque patrique Lyaeo,
Iunoni ante omnis, cui vincla iugalia curae.

Iuno als Ehegöttin ist römisch; aber die Trias, die vorhergeht, ist aus dem griechischen oder römischen Gedankenkreis gewiß nicht zu erklären. Vielmehr ist es eine carthagische Trias. Die Ceres legifera⁵ ist die Virgo Caelestis nach der Auffassung des Gedichtes. Und auch der Sonnengott, den Virgil Phoebus nennt, läßt sich als carthagisch erkennen. In dem Gedichte aus Auzia ist die Virgo Caelestis, wie in dem aus Carvoran als Panthea gefaßt, verbunden mit zwei männlichen Gottheiten. BÜCHELER *Anthol. lat.* I, 253:

[Pan]thea cornigeri sacris adiuncta Tonantis
q[uae] Libycis Maurisque simul venerabilis oris
[his] etiam colitur te[r]ris, quam Iuppiter Hammon
[inter] utrumque lat[us] m[e]diam cum Dite severo
[dext]er sede tegit

¹ *Westd. Zeitschr.* 14, 74

² Vgl. den Kult des Pegasus = Silvanus *Philologus* 61 (1902), 24

³ *Neue Heidelberger Jahrbücher* 9, 161

⁴ Wie auf einem Relief des Traiansbogens *Oesterr. Jahresh.* II (1899), 190

⁵ Die Δημήτηρ θεσμοφόρος ist nur ein Scholiastenwitz

Der Iuppiter Ammon ist zweifellos ein Sonnengott, und ihn konnte Vergil auch mit Phoebus vergleichen. Den Lyaeus kann ich im semitischen Religionskreis nicht sicher bezeichnen; aber man darf daran erinnern, daß Dūšarā, der Gott der Nabataeer von den Griechen Dionysus genannt wurde¹. Wieder anders wird die carthagische Trias interpretiert in dem Bündnisschwur Hannibal's Polyb. 7, 9 ἐναυτίον δαίμονος Καρχηδονίων καὶ Ἡρακλέους καὶ Ἰολάου. Tanit und Melqart sind leicht zu erkennen; sie sind die Virgo und der Leo des Gedichtes von Carvoran, und auch Iolaos wird ein Gestirn sein. Die tiefere Erklärung der Vergilstelle wird nur ein Orientalist geben können, der auch am Tiber und am Ilissus heimisch ist.

¹ *Die Provincia Arabia* I, 365







Smintheus.

Zur homerischen Mythologie.

Von

J. Oestrup.



on Agamemnon schmähdlich weggejagt, kehrt Chryses, der Priester Apollon's, aus dem Griechenlager zurück; voll von Verzweiflung und Rachgier wendet er sich an seinen Schutzgott, den er hilfesehend anruft (*Ilias* I, 37 ff.):

Κλυθί μευ, ἀργυρότοξ', ὄς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
Κίλλαν τε Ζαθέην Τενέδοιό τε Ἴφι ἀνάσσεις,
Σμινθεῦ, εἴποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα

τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν.

Mit besonders wuchtigem Nachdruck steht hier der Name Smintheus genannt. Freilich Homer ist mit klingenden Beinamen nicht karg, aber schon die Stellung des Eigenwortes hier im Verse läßt vermuten, daß die Bedeutung des Namens mit dem Inhalte des Gebets in gewisser Verbindung steht; der Gott wird hier als Smintheus angerufen, weil er als Smintheus wirken soll.

Was bedeutet denn der Name Smintheus und woher ist das Wort abzuleiten?

Die philologische Sitte der guten, alten Zeit forderte, daß man mit den verkehrten Auffassungen anfinde, damit die eigene, nachher folgende Weisheit um so heller hervorstrahle; ich könnte dieser Sitte folgend hier erwähnen, daß Aristarchos Smintheus als ein von einer

— sonst ganz unbekannt — Stadt Sminthe abgeleitetes epitheton erklärt, und derlei mehr, ich ziehe es aber vor gleich zu konstatieren, daß schon im Altertum die meisten das richtige, die Etymologie betreffend, gewußt haben, indem sie den Namen Smintheus aus $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$, Feldmaus, herleiteten; einigen heißt der Gott so, weil er die Feldmäuse tötet oder vertreibt (so auch von den modernen u. a. ROSCHER: *Myth. Lex.*, Art. *Apollon*), andere wissen anderes zu berichten, wie z. B. Strabon (pag. 613), welcher versichert, daß Apollon so genannt wurde, weil er durch die Feldmäuse den Teukrern ihre Wohnungen angezeigt hatte. Die Herleitung des Namens ist richtig, die Erklärung aber in beiden Fällen falsch.

Um das Wahre zu erreichen, müssen wir etwas weiter ausholen. Zuerst wollen wir doch feststellen, daß das Wort $\sigma\mu\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$ ungriechischen Ursprungs ist, wie beiläufig gesagt alle Wörter mit der Konsonantenverbindung $-v\theta-$ (so $\acute{\alpha}\sigma\acute{\alpha}\mu\iota\nu\theta\omicron\varsigma$, $\lambda\alpha\beta\acute{\upsilon}\rho\iota\nu\theta\omicron\varsigma$ usw., auch der Eigename $\text{K}\acute{\omicron}\rho\iota\nu\theta\omicron\varsigma$); Schol. Venet. zur betreffenden Stelle in der Ilias und Tzetzes zu Lycophron 1302—08 erklären das Wort für kretisch; jedenfalls wird die Vermutung berechtigt, daß wenn der Name des Tieres nicht griechisch ist, auch die etwaigen mythologischen Vorstellungen, die mit diesem Namen verknüpft sind, anders woher gekommen sind. Mit dieser vorläufigen Andeutung wenden wir uns nach dem Orient, wo dem alten Sprichworte gemäß das Licht auch zur Erhellung gar mancher rätselhaften Kulturfragen des klassischen Altertums zu suchen ist.

Von den Zügen des assyrischen Großkönigs Sanherib weiß nach ägyptischen Quellen auch Herodot zu berichten. II, 141 erzählt er, wie dieser König das Land Ägypten anzugreifen beabsichtigte, und durch welches Wunder sein Plan vereitelt wurde; nachts wurden die Feinde der Ägypter von Feldmäusen überfallen ($\tau\omicron\iota\sigma\iota\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota\omicron\iota\sigma\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\sigma\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\chi\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\varsigma\ \nu\upsilon\kappa\tau\omicron\varsigma\ \mu\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\omicron\upsilon\pi\alpha\iota\omicron\upsilon\varsigma$), welche die Pfeilköcher und Schildriemen zerfraßen; in dieser Weise wurde das Heer entwaffnet und ward eine leichte Beute der Ägypter; zur Erinnerung wurde eine Bildsäule des Königs aufgestellt, eine Maus auf der Hand tragend, und mit der Inschrift: Wer mich anblickt, soll rein sein ($\acute{\epsilon}\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\acute{\epsilon}\ \tau\iota\varsigma\ \acute{\omicron}\rho\acute{\epsilon}\omega\nu\ \epsilon\upsilon\sigma\epsilon\beta\eta\varsigma\ \acute{\xi}\sigma\tau\omega$).

Dieser Feldzug Sanherib's ist derselbe, wovon auch im Alten Testament die Rede ist¹; hier wird dem Vordringen der Assyrer eine

¹ Siehe z. B. G. NAGEL: *Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem*, Leipzig 1902

Grenze gesteckt dadurch, daß ein Engel Gottes (מלאך יהוה) das Lager durchschreitet und die Krieger tötet (II Reg. XIX, 35; II Chron. XXXII, 21).

Die vereinigende Erklärung dieser verschiedenen Berichte von den Feldmäusen und dem Engel Gottes findet sich in I Sam. VI, 4; Jahve hat die Philister mit Pest heimgesucht, weil sie die Bundeslade geraubt haben; um den Gott zu versöhnen, wird die Lade zurückgeschickt, und — nach dem Rate der Priester und Wahrsager — mit derselben goldne Abbildungen der Pestbeulen und fünf goldne Feldmäuse. Diese goldenen Sachen sind kein Schmuck, sondern sie sind Votivgaben; wir haben hier ein Beispiel der überall verbreiteten Sitte, daß man die Beseitigung irgend eines Übels erflehend, oder etwa zu präventiver Abwehr desselben, Abbildungen der Plage oder eines dieselbe symbolisch darstellenden Dinges dem Gotte weiht; dieselbe Form des religiösen Aberglaubens finden wir auch im Alten Testament (Num. XXI, 9), wo Moses die eherne Schlange aufstellt, damit jeder, welcher diese anblickt, gerettet werde¹. Die Plage, wovon die die Philister Befreiung wünschen, ist die Pest; dieselbe wird symbolisch dargestellt durch Abbildungen ihrer Wirkungen, der Geschwüre und Beulen, und ihrer Ursachen, der Feldmäuse; die Feldmäuse werden als Urheber und Vermittler der Pest gedacht; das Bild der Feldmaus ist deshalb ein Bild der Pest.

Daß dieses so ist, haben die religionsgeschichtlichen Forscher schon längst anerkannt; wir brauchen deshalb nicht mehr mit KEIL (*Die Bücher Samuelis*, zit. Stelle) anzunehmen, daß die Philister von Mäusen geplagt wurden. Von Mäusen ist in dem vorhergehenden Text auch gar keine Rede gewesen; nur um von der Pest befreit zu werden, schenken die Philister dem feindlichen Gotte goldne Feldmäuse.

Nur die Feldmaus (*hyppodaeus arvalis*; hebr. עכבר = يربوع; عكبر wird nur von dem Männchen gebraucht), nicht etwa auch die Hausmaus (*mus musculus*; hebr. פרה = فارة) dient als Symbol der Pest, und

¹ Aus der arabischen Kulturwelt hat G. JACOB (*Altarabische Parallelen zum alten Testament*, S. 11) ein Paar interessante Beispiele dieses Aberglaubens hervorgeholt in zwei Geschichtchen Qazwini's, wovon ich das eine hier zitiere (*Kösmographie*, ed. WÜSTENFELD, II, 373): (die Rede ist von der Stadt کنائسها) وحكى انه كانت في بعض كنائسها جرادة من ذهب وكانت لورقة آمنة من جاشحة الجراد فسقرت تلك الجرادة فطهرت الجراد في ذلك العام ولم تفقد بعد ذلك

jetzt fangen wir an zu verstehen, wie bei Herodot der Engel Gottes von den Feldmäusen (μῦς ἀρουραῖοι, wie er ausdrücklich bemerkt) verdrängt worden ist. Der Ausdruck „der Engel Gottes“ in den Königsbüchern und bei dem Chronisten stellt gar keinen Anspruch an den Wunderglauben des Lesers; es ist die landläufige altsemitische Bezeichnung der Pest. Aus den eigenen Berichten des Sanherib wissen wir, daß die Residenzstadt des jüdischen Königs nicht erobert wurde, und der Bericht des Alten Testaments, daß die assyrische Armee durch eine Pest dezimiert zum Rückzug genötigt worden ist, hat die größte innere Wahrscheinlichkeit. Von dieser Pest haben die ägyptischen Priester, welche anstatt Judäa Ägypten als Ziel des assyrischen Feldzuges betrachtet haben, dem Herodot erzählt in der für sie natürlichen Ausdrucksweise: es kamen Feldmäuse in's Heer. Der gewissenhafte Altvater der griechischen Geschichte hat dieses Wort, das sein ägyptischer Dragoman wörtlich übersetzte, sorgfältig notiert, und nachher hat er sich mit echt griechischem Rationalismus den Bericht zurechtgestutzt: „es kamen Feldmäuse in's Heer“, na, was haben die denn tun können als nur alles, was von Leder und Holz war, zu zerbeißen und in dieser Weise die Krieger kampfunfähig zu machen. Klar wird uns jetzt auch die Inschrift der Bildsäule, die Herodot gesehen hat und welche er mit dieser Geschichte zusammenknüpft: der Gott mit der Maus auf der Hand ist der Pestgott; wer ihn anblickt, soll εὐσεβής (von der Strafe des Gottes unberührt) sein, vollständig wie bei den Israeliten derjenige gerettet wurde, welcher die eherne Schlange anblickte.

Fest steht also, daß in der altorientalischen Kultursphäre, in Ägypten wie im Alten Testament, die Feldmaus das Symbol der Pest war. Und jetzt verstehen wir endlich, weshalb Chryses den Smintheus anruft; er ruft eben den Pestgott, den Feldmäusegott an; Smintheus ist hier nicht der Abwehler der Pest, sondern eben der, welcher sie herbringen soll. Ob die Vorstellung von einer Verbindung zwischen den Feldmäusen und der Pest wie die im Orient allgemein verbreitete auch dem homerischen Sänger präsent war, wage ich nicht zu entscheiden; daß aber der an sich ungriechische Name Smintheus für ihn Gott der Pest bedeutet hat, glaube ich auf das Vorhergehende gestützt dreist behaupten zu können. Auch schon R. BROWN¹

¹ In seinem Buche: *Semitic influence in Hellenic mythology* p. 69

hat den Namen Smintheus, Feldmäusegott, mit der entscheidenden Stelle 1 Sam. VI, 4 in Verbindung gesetzt.

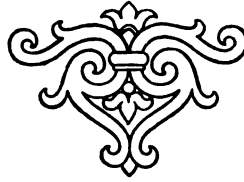
Wie Smintheus orientalischen Ursprungs ist, muß man den Ἀπόμυιος (Fliegenvertreiber) als ein griechisches Seitenstück des בעל־זבוב betrachten, und auch dieser war, wie wir aus II Reg. I, 2 wissen, ein Gott der Krankheiten. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß der Ursprung dieser religiösen Namen und Vorstellungen auf der naturgeschichtlichen Tatsache fußt, daß diese Tiere, die Feldmäuse und die Fliegen, die gefährlichsten Ansteckungsvermittler sind. Daß solche ätiologische Beobachtungen gar nicht außerhalb der Grenze des wissenschaftlichen Vermögens der altorientalischen Kulturwelt lagen, daran wird wohl heute niemand zweifeln. Und in dieser Weise wird der Urheber der bösen Krankheiten auch der Gott der Mäuse und der Fliegen, um in späteren Zeiten zu einem teuflischen Dämon herabzusinken, welcher immer noch seine Herrschaft über diese Tiere bewahrt; noch der Mephistopheles im Faust, welcher sich sonst sehr modern fühlt, tituliert sich ja, an jene altorientalischen, längst vergessenen religiösen Vorstellungen anknüpfend:

der Herr der Ratten und der Mäuse,
der Fliegen, Frösche, Wanzen, Läuse.

— — Einen eigentümlichen Nachklang der rationalistischen Auffassung Herodot's finden wir an einer Stelle des Kommentars des Servius zur Aeneide, welche DE LAGARDE (*Ges. Abhandlungen*, S. 289) zitiert. Zur Geschichte des Scamander (*Aen.* III, 108) erzählt er: ab Apolline monitus ibi eum habiturum sedes, ubi noctu a terrigenis oppugnatus esset. Cum ad Frigiam venisset et castra posuisset, noctu mures arcuum nervos et loramenta armorum adrosuerunt. Scamander hos interpretatus hostes terrigenas in Idae montis radicibus aedificia collocavit. Und der Verfasser bemerkt dazu: et sminthos mures vocari a Frigibus.

Ammianus Marcellinus (XXII, 8, 3) erwähnt in Troas einen Tempel des Apollon Sminthius. Die Annahme liegt nahe, daß diese Benennung aus der Stelle in der Ilias hergeleitet ist; vielleicht ist das Gebäude dort aufgeführt worden, wo die Anflehung des Chryses mutmaßlich stattgefunden hat, wie die Griechen ja überhaupt es liebten, jeden einzelnen Auftritt der homerischen Dichtung genau lokal festzustellen.

Der Name Smintheus ist nur ein Beispiel unter den vielen, welche den Zusammenhang und die Verbindung der homerischen Kultur-epoche mit den Kulturen der altorientalischen Völker dartun; indem ich hoffe, bald den vollständigen Stoff für eine umfassendere wissenschaftliche Darstellung verwerten zu können, habe ich vorläufig dieses Stückchen herausgepfückt, um damit auch meinerseits unserem hochverehrten Altmeister, dem wissenschaftlichen Beherrscher der Gesamtheit der orientalischen Kulturen, in Ehrerbietung und Dankbarkeit meine Huldigung darzubringen.





Der Name Panthera.

Von

Adolf Deissmann.



dreimal begegnet uns in der Überlieferung über die Familie Jesu Christi der Name *Panther* resp. *Panthera*. Nach Epiphanius *haeres.* 78, 7 hätte der Vater Joseph's von Nazareth den Namen *Jakob* (= Matth. I, 15) und den Beinamen *Panther* gehabt, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß Epiphanius diese Notiz aus Hegesippus hat¹. Jedenfalls geht sie irgendwie auf eine christliche Überlieferung zurück; auch der Mönch Epiphanius (um 800—813) gibt unter Berufung auf Cyrill von Alexandrien einen Stammbaum, in dem die Namen *Panther* und *Barpanther* wenigstens bei den Vorfahren Jesu mütterlicherseits eine Rolle spielen². Sodann taucht der Name *Panthera* mit mannigfacher Variation der Orthographie (*Pantera*, *Pantere*, *Pandera*, *Pandira*) in den bekannten seit dem 2. Jahrhundert nachweisbaren jüdischen Traditionen auf, wozu nach der Vater Jesu *Joseph Pandira* resp. der römische Soldat *Panthera* gewesen sein soll³.

Bis in die neueste Zeit haben sich an den Namen *Panthera* ganz falsche onomatologische Theorien gehängt: fast allgemein ist der Name als eine Neubildung erklärt worden; bloß ZAHN⁴, so viel ich

¹ TH. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchl. Literatur*, VI, Leipzig 1900, S. 266

² ZAHN, *ebenda* S. 267f.

³ Das gesamte Material bei H. LAIBLE, *Jesus Christus im Thalmud*, 2. Aufl., Leipzig 1900 und S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902

⁴ A. a. O. S. 268

weiß, hat bemerkt, daß *Panthera* ein längst belegter griechischer Personennamenname ist. Da man aus den verkehrten Etymologien Schlüsse auf die Entstehung der ganzen *Panthera*-Traditionen gezogen hat, ist es nicht unwichtig, den onomatologischen Tatbestand einmal klarzustellen. Dies ist der Zweck der folgenden Mitteilungen; auf die Kritik der Traditionen selbst gehe ich hier nicht ein¹.

Ich zitiere zunächst die landläufigen Theorien. LAIBLE² meint, mit dem Namen *Pandera* sei nichts anzufangen, man müsse also das Wort einmal daraufhin ansehen, „ob es nicht ursprünglich³ Appellativum mit einer den talmudischen Anschauungen über Jesum entsprechenden Bedeutung gewesen sein könnte, welches dann durch den gewohnheitsmäßigen Gebrauch zu einem Eigennamen geworden ist, dessen Ursprung und Bedeutung dem Bewußtsein verloren ging“. *Pandera* sei *Panther*, und *Sohn des Panthers* bedeute *Sohn der Wollust*. Aus *Sohn des Panthers* sei später *Sohn Panther's* geworden. Um zu erklären, weshalb man gerade auf den Panther gekommen sei, eignet sich LAIBLE dann die Bemerkung von BLEEK und NITZSCH an: *Pandera* habe sich als Verstümmelung von παρθένος zur Verspottung des Jungfrauensohnes geeignet. S. KRAUSS⁴ identifiziert פנדרר und פנדרר, auch פנדרר, mit πόρνος *Buhler*, — eine Gleichung, die er auch später noch festgehalten hat⁵.

Nun hatten aber bereits PAPE-BENSELER⁶ die Namen Πανθηρ, Πανθηρα und Πανθηρας als griechische Eigennamen aus Inschriften nachgewiesen und FICK-BECHTEL⁷ den männlichen Namen Πανθηρ etc. zu den massenhaften anderen aus Tiernamen genommenen Personennamen gestellt. Schon hierdurch sind alle Vermutungen, die in *Panthera* eine Neubildung sehen, erledigt. Wichtiger aber ist, daß

¹ Zur Sache verweise ich bloß beiläufig auf den in diesem Zusammenhang meist übersehenen Paragraphen über den Panther im Physiologus bei PITRA *Spicilegium Solesmense* III, Paris 1855, S. 351 f.

² A. a. O. S. 23 ff.

³ Das heißt im Zusammenhange LAIBLE's: als die *Pandera*-Sage erfunden wurde

⁴ *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum* II, Berlin 1899, S. 464 und 614. IMMANUEL LÖW legte in seinen eingeklammerten Zusätzen an beiden Stellen scharfen Protest gegen diese Gleichung ein, gab aber selbst keine Erklärung

⁵ *Das Leben Jesu* S. 276

⁶ *Wörterbuch der griechischen Eigennamen* II, Braunschweig 1863—1870, S. 1124

⁷ *Die griechischen Personennamen*, 2. Aufl., Göttingen 1894, S. 317

wir den Namen von der frühen Kaiserzeit ab bis in das dritte Jahrhundert n. Chr. als einen nicht ganz seltenen Männer- und Frauenamen konstatieren können. Ich verdanke die erste Kenntnis dieser Tatsache meinem Freunde ALFRED VON DOMASZEWSKI, der mich bei einem Gespräch über die jüdischen Pantheratraditionen auf den unten besprochenen Grabstein aus Bingerbrück aufmerksam machte. Wir gingen dann der Sache noch weiter nach und haben mit Hilfe der Indices des CIL noch eine ganze Anzahl von anderen männlichen Trägern des Beinamens *Panthera* gefunden, die hier zusammengestellt sind, — soweit es möglich war, in chronologischer Reihenfolge.

1. CIL XI 1421 (= DESSAU *Inscr. sel.* 140), Pisae, 4 n. Chr. nennt einen *decurio* namens *L. Otacilius Q. f. Panthera*.

2. CIL XIII 7514, Bingerbrück, früheste Kaiserzeit: *Tib. Jul. Abdes. Pantera. Sidonia. ann. LXII stipen. XXXX. miles. exs. coh. I. sagittariorum. h. s. e.* Näheres über diesen jetzt in Kreuznach befindlichen Grabstein, den ich umstehend im Faksimile¹ nach einer durch A. VON DOMASZEWSKI mir gütigst überlassenen Photographie wiedergebe, findet sich bei O. KOHL², *Die römischen Inschriften und Steinsculpturen der Stadt Kreuznach*, Kreuznach 1880, S. 20f. Zweifellos stammt der Soldat aus Sidon in Phönizien: er heißt ursprünglich *Abdes*³; in *Pantera* vermutet DOMASZEWSKI das *signum*, den militärischen Spitznamen des Mannes, während *Tiberius Julius* wohl auf das ihm durch den Kaiser Tiberius verliehene lateinische Recht hinweise. Die Bogenschützen-Kohorte, in welcher der Mann diente, ist, wie mir ebenfalls DOMASZEWSKI mitteilt, im Jahre 6 n. Chr. aus Syrien nach Dalmatien und 9 n. Chr. von da an den Rhein gekommen.

3. CIL X 8058, 29, Siegelring aus Pompeji, also vor 79 n. Chr.: *T. D. . . . MF. Men. Pantherae.*

4. CIL V 6000a, Mediolanum, 1. Jahrh. n. Chr.⁴: *M. Cutio Ti. f. Pantherae.*

¹ Eine frühere Abbildung zitiert KOHL

² Der Güte des Verfassers verdanke ich ein Exemplar der wertvollen Publikation. Im CIL ist die übrige Literatur über den Stein zitiert

³ Jedenfalls ein עבר-Name, vgl. die Inschrift aus Tunis aus der Zeit des Licinius Gallienus, *L'année épigraphique* 1901, p. 31 No. 108, *C. Licinius Felix Abde Postumius*

⁴ So vermutet DOMASZEWSKI



Grabstein aus Bingerbrück, früheste Kaiserzeit, CIL XIII 7514

5. CIL III p. 1978 Diplom XLVII, 133 n. Chr.: *alae I Ulpiae Contariorum miliariae cui praeest L. Aufidius Panthera Sassin(a)*. Dieser Offizier ist offenbar identisch mit dem nachmaligen Admiral, der in der folgenden Inschrift genannt ist.

6. CIL VII 18 Portus Lemanae (Britannien): [*Nep*]tu[no]? *aram [L.]¹ Aufidius] Pantera praefect(us) clas(sis) Brit(annicae)*. TH. MOMMSEN vermutet zu dieser Inschrift, daß der Mann seinen Stammbaum wahrscheinlich auf den Volkstribunen Cn. Aufidius zurückgeführt habe, durch dessen lex gestattet worden sei, afrikanische Panther nach Italien zu bringen (Plin. *N. H.* 8, 17, 64).

Zu diesen Belegen für *Panthera* als männlichen Beinamen kommen zahlreiche Inschriften aus Dalmatien, Italien und Gallien, vom 1.—3. Jahrhundert n. Chr., welche Frauen mit dem Beinamen *Panthera* resp. *Pantera* nennen. Ich begnüge mich, bloß die Stellen anzugeben: CIL III 2216, 2257, 2496, 2551, 2692, 3162^b, 3166^a (sämtlich aus Dalmatien), V 2439, IX 277, 483 (Italien), XII 4291, 4590 (Gallien).

¹ So, nicht [C.] ist wohl zu ergänzen, vgl. die vorher zitierte Inschrift







Jacobi, episcopi Nisibeni, Homilia

de adventu regis Persarum adversus urbem Nisibis

edidit

Franciscus Maria Esteves Pereira.

Homilia Jacobi, episcopi Nisibeni, de adventu regis Persarum adversus urbem Nisibis, nil est nisi versio aethiopica ex contextu syriaco Demonstrationis quintae Aphraatis, appellata *de Bellis*, eaque sola ex eius Demonstrationibus in hanc linguam translata est.

Cuius versionis adhuc ineditae duo tantum apographa extant, alterum in Bibliotheca publica Parisiensi, Cod. aeth. 146 (fol. 245 v—252 r), ex saeculo XVII, alterum in Museo Britannico, Cod. orient. 818 (fol. 187 r—191 r), ex saeculo XVIII.

Secuti sumus fidem codicis Parisini.

De ipsa Aphraatis Demonstratione consulendi sunt:

W. WRIGHT, *The homilies of Aphraates, the Persian sage, edited from Syriac manuscripts of the fifth and sixth centuries in the British Museum*, London, 1869, p. 79 et ss. (syriace);

Aphraatis sapientis Persae Demonstrationes, ed. JOH. PARISOT, in *Patrologia Syriaca*, accurante R. GRAFFIN, I, Parisiis, 1894, c. 183—238 (syriace et latine);

ANTONELLI, *Sancti Patris nostri Jacobi, episcopi Nisibeni, Sermones*, Romae, 1756, p. 79—106 (armeniace et latine).

(245, v, 2) በስመ : አብ : ወወልድ : ወመንፈስ : ቅዱስ : ጅአምላክ ።
 ድርሳን : ዘአባ : ያዕቆብ : ጳጳስ : ዘሀገረ : ንጽቢን : ዘከመ : መጽአ : ንጉ-
 ሠ : ፋርስ : በመዋዕሊሁ : ውስተ : ሀገረ : ንጽቢን ። ወናሁ : ወረደኒ :
 ሕሊና : በእማንቱ : መዋዕል : በእንተ : ፀር : ዘሀሉ : ይብጻሕ : በዛቲ :
 5 ዘመን : ወኃይል : ዘተጋብአ : ለተቃትሉ : ዘመን : ዘአስተቃደመ ። ወአ
 ስተጋብአ : እግዚአብሔር : ዘመነ : ሰላም : በመዋዕለ : ጽድቅ : ወብፁዕ :
 ይትፈጸም ። በከመ : ጽሑፍ : ሀሉ : ይምጻእ : ሠናይ : ወብፁዕ : ዘበእዱ :
 ይመጽእ ። ወሀሉ : ትምጻእ : እኪት : ወአሌሉ : ዘበእዱ : ትመጽእ ። መ
 ጽአት : ሠናይት : ለሕዝበ : ክርስቲያን : ወብፁዕ : ውእቱ : ዘበእዱ : መጽ
 10 አት : ወተንሥአት : እኪት : ላዕለ : ክቡብ : ኃይል : በእዱ : ለእኩይ : ወ
 ዕቡይ : ወዝጉር : ወገብአ : እኩይ : ዲበ : ርእሱ : ለዝ (245, v, 3) ኩ : ዘእኪ
 ት : በጽሑት : በእደሁ : ወአሌሉ : እስመ : በእዱ : መጽአት ። ወአንቱ :
 አጉየ : ኢትትራዳእ : ለዘእኪተ¹ : ይገብር : እስመ : እኪት : አውደቀቶ
 ሙ : ለብዙኃን : እስመ : ቀደሙ : አስተደልዎ : ለእግዚአብሔር : ወበጽ
 15 ሐ : ጊዜ : ተፍጻሞሙ ። 2. ወይእዜኒ : እስመ : በጽሐ : ዘመን : እኩይ :
 በኅብዕ ። ስማዕ : ዘእጽሕፍ : ለክ : እስመ : ጽሑፍ : ዘከመዝ : ነሉ : ዘይ
 ትዲበይ : ዲበ : ሰብእ : ምኑን : ውእቱ : በኅበ : እግዚአብሔር ። ወዓዲ :
 ጽሑፍ : ነሉ : ዘያሌዕል : ርእሶ : ይቴሐት : ወነሉ : ዘአትሐተ : ርእሶ :
 ይትሌዓል ። ወዓዲ : ኤርምያስኒ : ይብል ። ኢይትመከህ : ኃይል : በኃይሉ :
 20 ወኢይትመከሕ : ባዕል : በብዕሉ : ወኢይትመከሕ : ጠቢብ : በጥበቡ ። ወ
 ሐዋርያኒ : ጳውሎስ : ይብል : ነሉ : ዘይትመከሕ : በእግዚአብሔር : ለ
 ይትመከሕ ። ወዳዊትኒ : ካዕበ : ይብል : በዘጃወጂ² መዝሙር : ርኢክዎ : ለ
 ኃጥእ : ዓብዩ : ወተለዓለ : ከመ : አርዘ : ሊባኖስ : ወሶበ : እገብእ : ኃጣእ
 ክዎ : ኃሠሥ (246, r, 1) ኩ : ወኢረከብኩ : መካኖ ። 3. እስመ : ነሉ : ዘተ
 25 ዓብዩ : ይቴሐት ። ተዓብዩ : ቃዩል : ላዕለ : አቤል : ወተረግመ : ወኮነ : ድ
 ንጉፀ : ወርዑደ : ዲበ : ምድር ። ተዓብዩ : ሰብእ : ሰዶም : ወገሞራ : ላዕለ :
 ሉጥ : ወወረደት : እሳት : ላዕሌሆሙ : እምሰማይ : ወገፍትዓት : ላዕሌሆ
 ሙ : ሀገሮሙ ። ተዓብዩ : ኢሳው : ላዕለ : እጉሁ : ያዕቆብ : ወያዕቆብ : ኒ
 ሥአ : በረከተ ። ወተዓብዩ : ደቂቀ : ያዕቆብ : ላዕለ : ዮሴፍ : እጉሆሙ :
 30 ወሰገዱ : ሉቱ : በብሔረ : ግብጽ ። ወተዓብዩ : ፈርዖን : ላዕለ : ሙሴ : ወ
 ላዕለ : ሕዝበ : እስራኤል : ወተሠጥመ : ፈርዖን : ወነሉ : ኃይሉ : ዲበ :
 ማይ ። ወተዓብዩ : ዳታን : ወአቤሮን : ላዕለ : ሙሴ : ወተሠጥሙ : ሕያዎ
 ኒሆሙ : ውስተ : ሲአል ። ወተዓብዩ : ጎ³ልያድ : ላዕለ : ዳዊት : ወወድቀ :

¹ Ms. ጎ ² Ms. ኘ ³ Ms. ኘ

ቅድሚሁ ፡ ወሞተ ። ወዓዲ¹ ፡ ሰደዶ ፡ ሳኦል ፡ ለዳዊት ፡ ወወድቀ ፡ ውስተ ፡
 ፀረ ፡ ፍልስጥኤም ። ወተዓባይ ፡ አቤሴሎም ፡ ላዕለ ፡ ዳዊት ፡ አቡሁ ፡ ወቀ
 ተሉ ፡ ኢዮአብ ፡ በፀር ። ተዓ^(246, 1, 2) በየ ፡ በሀርዳድ ፡ ላዕለ ፡ አክዓብ ፡ ወ
 ሞተ ፡ በእደ ፡ ደቂቀ ፡ እስራኤል ። ወፀረፈ ፡ ሰናክርም ፡ ላዕለ ፡ ሕዝቅያስ ፡
 ወላዕለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወሞቱ ፡ ነሉ ፡ ሠራዊቱ ፡ በአሐቲ ፡ ጊዜ ፡ አ 5
 ሙ ፡ ይወርድ ፡ ሙልክ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወቀተለ ፡ በውስተ ፡ ትዕይንት ፡
 ጳጳወጽወጽቱ ። ወተዓባይ ፡ አክዓብ ፡ ላዕለ ፡ ምልክያስ ፡ ነቢይ ፡ ወወድቀ ፡
 በአድባረ ፡ ገለዓድ ። ተዓባይት ፡ ኤልሳቤል ፡ ላዕለ ፡ ኤልያስ ፡ ወበልዕዋ ፡
 ከለባት ፡ በርስቱ ፡ ለናቡቴ ። ተዓባይ ፡ ሐማ ፡ ላዕለ ፡ በርዳኬምስ ፡ ወገብአ
 ት ፡ ኃጢአቱ ፡ ላዕለ ፡ ርእሱ ። ተዓባይ ፡ ሰብአ ፡ ባቢሎን ፡ ላዕለ ፡ ዳንኤል ፡ 10
 ወወደይም ፡ ውስተ ፡ ግበ ፡ አናብስት ፡ ወዳንኤልስ ፡ ወዕአ ፡ በንጽሑ ፡ ሕያ
 ወ ፡ ወእልክቱ ፡ ጸላዕቱ ፡ ተወድዩ ፡ ውስተ ፡ ግበ ፡ አናብስት ። ወካዕበ ፡
 ተዓባይ ፡ ሰብአ ፡ ባቢሎን ፡ ላዕለ ፡ አናንያ ፡ ወአኃዊሁ ፡ ወወደይምሙ ፡
 ውስተ ፡ እቶነ ፡ እሳት ። ወበንጽሑሙ ፡ ድኅኑ ፡ ወወ^(246, 5, 3) ጽኡ ፡ ሕያ
 ዋኒሆሙ ፡ ወእልክቱ ፡ እለ ፡ አስተዋደይምሙ ፡ በልዓቶሙ ፡ እሳት ። 4. ወ 15
 ሐለዩ ፡ ናቡከደነፆር ፡ በልቡ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ አዓርግ ፡ ውስተ ፡ ሰማይ ፡
 ወመልዕልተ ፡ ከዋክብተ ፡ እግዚአብሔር ፡ አነብር² ፡ ሙንበርዩ ፡ ወእነብ
 ር ፡ መልዕልተ ፡ አድባር ፡ ርዩማን³ ፡ ዘለገጸ ፡ ደቡብ ። ወይብል ፡ በእንቲ
 አሁ ፡ ኢሳይያስ ፡ በአምጣነ ፡ አስተዓባይክ ፡ ልበክ ፡ ትወርድ ፡ ውስተ ፡ ሲ
 አል ፡ ታሕተ ፡ ወነሉ ፡ ዘርእየክ ፡ ይደመም ፡ በእንቲአክ ። ወካዕበ ፡ ይቤ 20
 ሰናክራም ፡ በሕሊናሁ ፡ አዓርግ ፡ ውስተ ፡ አድባር ፡ ርዩማት ፡ ወእበጽሕ ፡
 እስክ ፡ ርእሰ ፡ ሊባናስ ፡ ወእከሪ ፡ በህዩ ፡ ወእሰቲ ፡ ማዩ ፡ ወበእግረ ፡ አፍራ
 ስዩ ፡ አነጽፍ ፡ አንቅዕተ ፡ ማያት ፡ ወአዩብስ ፡ ሙሐዘ ፡ አፍላግ ፡ ዕሙቃ
 ት ። ወበእንተዝ ፡ ዘተዓባይ ፡ ይቤ ፡ ላዕሌሁ ፡ ኢሳይያስ ፡ ቦኑ ፡ ከሙ ፡ ይት
 ዓባይ ፡ ጉድብ ፡ ላዕለ ፡ ዘይእኅዘ ፡ ወይትነሣእኑ ፡ ጋዝዕ ፡ ላዕለ ፡ ዘይወስ 25
 ር ፡ ወይክልኑ ፡ በትር ፡ ተልዕሎ ። ^(246, v, 1) ላዕለ ፡ ዘይፀውር ። ወይቤሎ ፡
 እግዚአብሔር ፡ ለሰናክራም ፡ አንተ ፡ ውእቱ ፡ ጉድብ ፡ ዘውስተ ፡ እዴዩ ፡
 ወጋዝዕሂ ፡ ዘውስተ ፡ እዴዩ ፡ ወጋዕዝሂ ፡ እንተ ፡ ውስተ ፡ እዴዩ ፡ ወበትር
 ሂ ፡ እንተ ፡ በውስተ ፡ እዴዩ ፡ ዘአስተዳለውኩክ ፡ ለመቅሠፍት ፡ ፈነውኩ
 ክ ፡ ውስተ ፡ አሕዛብ ፡ ኃጥአን ፡ ከሙ ፡ ታብርብር ፡ ወትጂውው ፡ ጂዋ ፡ 30
 ትረስዮሙ ፡ ለነሉሙ ፡ አሕዛብ ፡ ከሙ ፡ ጽንጉን ፡ ሙርህብ ፡ ወዘነሉ ፡
 ፈጸመክ ፡ በእንተ ፡ ምንት ፡ ተዓባይክ ፡ ላዕለ ፡ ዘይገዝም ፡ ብክ ። ወተዘሀ
 ርክ ፡ ላዕለ ፡ ዘይወስር ፡ ብክ ፡ ወፀረፍክ ፡ ላዕለ ፡ ሀገረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወ

1 Ms. ዳ 2 Ms. እ 3 Ms. ና 4 Ms. ዘጋዝዕ

ትቤሉሙ፡ ለደቂቀ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ እስኩ ፡ እመ ፡ ይክል ፡ እግዚአብሔር ፡ ያድገንከሙ ፡ እምአደዩ = ወበእንተዝ ፡ ይቤሉ ፡ ነቢይ ፡ ሰማዕከ ፡ ይእዜ ፡ ዘይቤ ፡ ቃሉ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ አውድቆ ፡ ለንጉሠ ፡ ፋርስ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ ይኬድዎ ፡ ወበዘወድቀ ፡ ወተካየደ ፡ ትትፈሣሕ ፡ ላዕሌሁ ፡

5 ድንግ (246, v, 2) ል ፡ ወለተ ፡ ጽዮን ፡ ወትትሐሠይ ፡ ወለተ ፡ ኢየሩሳሌም = ወይቤሉ ፡ ነቢይ ፡ ላዕለ ፡ መኑ ፡ ፀረፍከ¹ ፡ ወላዕለ ፡ መኑ ፡ ታሌዕል ፡ አፋከ ፡ ወሕሊናከ ፡ ወአልዓልከ ፡ አዕይንቲከ ፡ ላዕለ ፡ ልዑል ፡ ቅዱስ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወበእደ ፡ ተናብልትከ ፡ አስተሐቀርከ ፡ ለእግዚአብሔር = ወይእዜኒ ፡ እወዲ ፡ ዝማማት ፡ ውስተ ፡ አንፍከ ፡ ወመልቀ ፡ ውስተ ፡ አፋከ ፡

10 ወትብል ፡ በልብ ፡ ጎዙን ፡ እስመ ፡ መጻእከ ፡ በልብ ፡ እኩይ ፡ ወከመ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም = 5² በገጹ ፡ ለዓረብ ፡ ወለደቡብ ፡ ወለሰሜን ፡ ወአግረረ ፡ አራዊተ ፡ ብዙኃ ፡ ወስእኑ ፡ ቀዊሞተ ፡ ቅድሜሁ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ መጽአ ፡ ሐርጌ ፡ እምገጸ ፡ ዓረብ ፡ ወጉድዖ ፡ ለዝኩ ፡ በግዕ = ወሰበር ፡ ጀቀርኖ ፡ ወዝ ፡ በግዕ ፡ ውእቱ ፡ ንጉሠ ፡ መዳይ ፡ ወዘፋርስ ፡ ወስመ ፡ ጻርዮስ = ወሐርጌ ፡ ውእቱ ፡ እለ ፡ እስክንድርስ ፡ ወልደ ፡ ፊልጶስ ፡ መቅዶናይ ፡ ወዝ ፡ ውእቱ ፡ በግዕ ፡ ዘርእየ ፡ ዳንኤል ፡ በምሥራቅ ፡ በገጸ ፡ ጽባሕ ፡ በቅድመ ፡ ኖጎተ ፡ (246, v, 3) ቅጽራ ፡ ለሀገረ ፡ ሱስ ፡ ዘመልዕልተ ፡ ፈለገ ፡ ፅለይ = ወርእዮ ፡ ከመ ፡ ጉድዓ ፡ ዓረብ ፡ ወደቡብ ፡ ወሰሜን ፡ ወተሉ ፡ አራዊተ³ ፡ ከመ ፡ ስእኑ ፡ ቀዊመ ፡ ቅድመ ፡ ገጹ = ወሐርጌ ፡ ጠሊ ፡ ዘወፅኦ ፡ እም

20 ብሔረ ፡ ጽርዕ ፡ ተለዓለ ፡ [ላዕለ] በግዕ ፡ ወጉድዖ ፡ ወሰበር ፡ ጀቀርኖ ፡ እንተ ፡ ትትሌዓል ፡ ወእንተ ፡ ትንዕስ ፡ ወእንተ ፡ ዘይቤ ፡ ዳንኤል ፡ ከመ ፡ ሰበረ ፡ ጀአቅርንቶ ፡ እስመ ፡ አግረረ ፡ ጀመንግሥቶ ፡ እንተ ፡ ትትሌዓል⁵ ፡ ዘመዳይ ፡ ወእንተ ፡ ትንዕስ ፡ ዘፋርስ = ወአመ ፡ መጽአ ፡ እለ ፡ እስክንድርስ ፡ ጽራአይ ፡ ቀተሉ ፡ ለጻርዮስ ፡ ንጉሠ ፡ ፋርስ ፡ ወዘመዳይ ፡ እስመ ፡ ከማሁ ፡

25 ይቤሉ ፡ ዳንኤል ፡ ለንጉሥ = ወይፈክር ፡ ሎቱ ፡ ሕልመ ፡ በግዕ ፡ ዘርኪከ ፡ ንጉሠ ፡ መዳይ ፡ ወዘፋርስ ፡ ወሐርጌ ፡ ጠሊ ፡ ዘርኪከ ፡ ንጉሠ ፡ ጽርዕ = ወአመ ፡ ተሰብረ ፡ አቅርንቲሁ ፡ ለበግዕ ፡ እስከ ፡ ይእዜ ፡ የአክል ፡ ዓመታት ፡ ጌጀዓወ፰ ፡ ወእምአመ ፡ ወድቀ ፡ ቀርኑ ፡ ለበግዕ = 6. ወእምዝ ፡ ወድቀ ፡ ከዕዕበ ፡ አቅርንቱ ፡ ነጸረ ፡ ወሐለየ ፡ ይትሌዓል ፡ ላዕለ ፡ ራ (247, v, 1) ብዕት ፡ እንስሳ ፡ ዘርእየ ፡ ዳንኤል ፡ ዘስነሃ⁶ ፡ ሐዲን ፡ ወጽፈሪሃ ፡ ዘብርት ፡ ትበልዕ ፡ ወትደመስስ ፡ ወዘተርፋ ፡ ትካይድ ፡ በእገሪሃ ፡ በግዕ ፡ ዘተሰብረ ፡ አቅርንቲከ ፡ ኮንከ ፡ እምይእዜ ፡ ኢትትዓበይ ፡ ላዕለ ፡ እንስሳ ፡ ዓባይ ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ሀለወ ፡ ይብላዕከ ፡ ወይደመስሰከ ፡ ወይሰብርከ ፡ በእገሪሁ ፡ ዘቅድመ ፡

¹ Ms. ፈ ² Deesse videntur verba: ወዓዲ ፡ ተሰዓለ ፡ በግዕ ፡ ወተዓባየ ፡ ወጉድዖ ፡
³ Ms. ው' ሰ' ⁴ Ms. ት ⁵ Ms. ትንዕስ ⁶ Ms. ሐ

ሐርጌ፡ ጠሊ፡ ስእንክ፡ ቀዊመ፡ ቅድመ፡ እንስሳ፡ ዓባይ፡ ዘአፋሁ፡ መንክ
 ረ፡ ይነግር። ወዘረከበ፡ ይእኅዝ፡ ወይባርክ፡ ላዕሌሁ፡ ከመ፡ እንስሳ፡ ላዕ
 ለ፡ በግዕ፡ ወዘይትበአሶ፡ ለአንበሳ፡ መብልዖ፡ ይከውን፡ ወዘይትበአስ፡
 ለዛእንስሳ፡ ዓባይ፡ መብልዖ፡ ይከውን፡ [ወ]ለዘወድቀ፡ ታሕተ፡ እግራ፡
 ተካይዶ፡ በእግራ፡ እስመ፡ ኢትመውት፡ ይእቲ፡ እንስሳ፡ ዓባይ፡ እስከ፡ 5
 ይመጽእ፡ ዘብዙኅ፡ መዋዕሊሁ፡ ወይነብር፡ ዲበ፡ መንበሩ። ወይትጋብ
 ኡ፡ ነሉሙ፡ አሕዛብ፡ በቅድሚሁ፡ ወይነሥኡ፡ ሥልጣነ፡ ወአሚሃ፡
 ትመውት፡ ዝኩ፡ እንስሳ፡ ዓባይ፡ ወይበሊ፡ ሥጋሃ፡ ወትከውን፡ (247, ሁ, 2)
 መንግሥተ፡ ክርስቶስ፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ ወሥልጣኑ፡ ለትውልድ፡ ትው
 ልድ። 7. እንከሰኬ፡ ኢትትዓባይ፡ አንተ፡ እምይእዜ፡ ወእምብዝኃ፡ ብዕ 10
 ልከኑ፡ ያስተኤብዮ፡ ለልብከ፡ ኢይበዝኅ፡ እምብዕለ፡ ሕዝቅያስ፡ እስመ፡
 ተዓባይ፡ ቅድመ፡ ተናብልተ፡ ንጉሠ፡ ፋርስ፡ ወተነሥእ፡ እምላዕሌሁ፡
 ብዕሉ፡ [ወ]ለባቢሎን፡ ከነ። ወእመ፡ በደቂቅክ፡ ይትዲበየክ፡ ልብክ፡ ተ
 ሐየድክ፡ ኪያሆሙኒ፡ ዝኩ፡ እንስሳ፡ ዓባይ፡ በከመ፡ ተሐይዱ፡ ደቂቁ፡
 ለሕዝቅያስ፡ ንጉሥ፡ ወኮኑ፡ መሃይምናነ፡ በቤተ፡ ንጉሠ፡ ባቢሎን፡ ወ 15
 እመ፡ በጥብብክ፡ [ይትዲበየክ፡ ልብክ፡] እብለክ፡ ኢትፈደፍድ፡ ጥብብክ፡
 እምዘ፡ ንጉሠ፡ ጽሩዓይደን፡ ዘዘለፎ፡ ሕዝቅያል፡ ነቢይ፡ እንዘ፡ ይብል፡
 አንተኑ፡ ትጠብብ፡ እምዳንኤል፡ ወሚመኑ፡ ኅቡአተ፡ ከሠተ፡ ጥብብክ፡ ወ
 እመኑ፡ በኑኃ፡ መዋዕልከኑ፡ ይትዲበየክ፡ ልብክ፡ ወሕሊናክ፡ ኢይበዝኅ፡
 እምዘ፡ ንጉሠ፡ ጽሩዓይደን፡ ዘነግሠ፡ ብዙኃ፡ ወአኅለፈ፡ ፳ወጀ (247, ሁ, 3) 20
 ነገሥተ፡ ቤተ፡ ይሁዳ፡ ዘኮነ፡ ክራማቲሁ፡ ፬፻ወ፵ዓመተ። ወእምብዝኃ፡
 መዋዕሊሁ፡ ለንጉሠ፡ ጽሩዓይደን፡ በኑኃ፡ መ[ዋ]ዕሊሁ፡ ሐለየ፡ በልቡ፡
 ወይቤ፡ አምላክ፡ አነ፡ ወከመ፡ ንብረተ፡ እግዚአብሔር፡ ነበርኩ፡ ውስ
 ተ፡ ዓለም። ወይቤሉ፡ ሕዝቅኤል፡ ነቢይ፡ ወሰብእ፡ አንተ፡ ወኢኮንክ፡
 አምላክ፡ ወአመ፡ ሐርክ፡ በፍኖት፡ ንጽሕት፡ ማዕከለ፡ አዕባነ፡ እሳት፡ 25
 ኮነት፡ ላዕሌክ፡ ምሕረት፡ ወአመ፡ ተዓባይ፡ ልብክ፡ ያጠፍአክ፡ ንጉሠ፡
 ፋርስ። 8. ወምንትኑ፡ ውእቱ፡ አዕባነ፡ እሳት፡ ዘእንበለ፡ ደቂቀ፡ ጽዮን፡
 ወደቂቀ፡ እስራኤል፡ እስመ፡ በቀዳማይ፡ መዋዕለ፡ ዳዊት፡ ወበመዋዕ
 ል፡ ሰሎሞን፡ ወልዱ፡ ከነ፡ ኪራም፡ ንጉሠ፡ ጸሩዓይደን፡ ፍቁርሙ፡ ለ
 ደቂቀ፡ እስራኤል፡ ወአመ፡ ይዳወዉ፡ [እም]ብሔርሙ፡ ተፈሥሐ፡ 30
 ላዕሌሆሙ፡ ወኢተዘከረ፡ ፍቅረ፡ ቤተ፡ ዳዊት። ወበእንተ፡ ዘእቤ
 ለክሙ፡ አዕባነ፡ እሳት፡ ደቂቀ፡ ጽዮን፡ ኢ (247, ህ, 1) ከነ፡ በርእስየ፡ ዘ
 እቤ፡ አላ፡ ኤርምያስ፡ ነቢይ፡ ይቤ፡ በእንቲአሆሙ፡ ከማሁ፡ አመ፡ ይ

1 Ms. ን 2 Ms. ቀ 3 Ms. ቤ' ፍ'
 Nöldeke-Festschrift.

ላሁ፡ ወይበክዮሙ፡ ይቤ፡ ፈድፋድ፡ ክቡራን፡ ደቂቀ፡ ጽዮን፡ እምአፅባ
 ን = ወካፅባ፡ ይቤ፡ ኤርምያስ፡ እፎ፡ ይዘረወ፡ እሉ፡ ክቡራን፡ አፅባን፡
 በማዕከለ፡ መራሀብት = ወዓዲ፡ ይቤሉ፡ በክልእ፡ ነቢይ፡ አፅባን፡ ቅዱሳ
 ት፡ ተገድፋ፡ በምድረ፡ እግዚአብሔር፡ ወእለ፡ አፅባን፡ እሳት፡ ወነበልባ
 5 ል፡ ሀሉ፡ ማዕከሌሆሙ = በከመ፡ ይቤ፡ ኤርምያስ፡ ነቢይ፡ ቃሉ፡ ለእግ
 ዚአብሔር፡ ዘሀሉ፡ ላዕሌዮ፡ በከመ፡ እሳት፡ ይነድድ፡ ወይበውዕ፡ ውስ
 ተ፡ አዕፅምትዮ = ወዓዲ፡ ይቤሉ፡ እግዚአብሔር፡ ለኤርምያስ፡ ነቢይ፡ ነ
 ዋ፡ እወዲ፡ እዴዮ፡ ውስተ፡ አፋክ፡ ከመ፡ ዘእሳት፡ ወእሉ፡ አሕዛብ፡ ከ
 መ፡ ዘዕፀው = ወካ[ፅ]ባ፡ ይቤሉ፡ ቃልዮ፡ ይወፅእ፡ ከመ፡ እሳት፡ ወከመ፡
 10 ሐጊን፡ ዘይመትር፡ እብነ፡ ወበእንተዝ፡ ይቤ፡ እስመ፡ ከረም፡ ንጉሠ፡
 (247, v, 2) ጸሩጻይዳን፡ እለ፡ ተሠምዮ፡ አፅባን = 9. ወካፅባ፡ ይቤሉ፡ ለሄረ
 ም፡ ነቢይ፡ አመ፡ ሀሉክ፡ ምስለ፡ ንጉሥ፡ ቅቡዕ፡ ጽላሎቱ፡ ከደነክ፡ እ
 ስመ፡ ውእቱ፡ ንጉሥ፡ ቅቡዕ፡ ውእቱ፡ በመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ወበጽላሎቱ፡
 ይሄውሮሙ = በከመ፡ ይቤ፡ ኤርምያስ፡ መንፈስ፡ ዘላዕሌዮ፡ ጽላሎቱ፡
 15 ለንጉሥ፡ ቅቡዕ፡ ውእቱ፡ በእንተ፡ ዝኩ፡ ዘንቤ፡ በጽላሎቱ፡ ለንጉሥ፡
 ንድሃን፡ በማዕከለ፡ አሕዛብ፡ ወአማን፡ በማዕከለ፡ ጽላሎቱ፡ ለንጉሥ፡
 ጻድቅ፡ አመ፡ ሀሉ፡ ላዕሌሆሙ፡ ወአመ፡ ወድቀት፡ ካፅባ፡ ላዕሌሆሙ፡ መ
 ንግሥት፡ ዘኮነ፡ ዘእንበለ፡ ጽላሎት = ወእመቦ፡ ዘይቤ፡ በእንተ፡ ክርስቶ
 ስ፡ ዘኮነ፡ ዘቃለ፡ ሰምዑ፡ ወአጽምዑ፡ ዘእጽሕፍ፡ ለክሙ፡ ወኢትትከሀ
 20 ዱ = እስመ፡ ይቤ፡ ነቢይ፡ ኤርምያስ፡ በእንተ፡ ሕዝብ፡ አሌ፡ ለነ፡ ዘወድ
 ቀ፡ አክሊል፡ እምዲቦ፡ ርእስነ፡ ወክርስቶስ፡ ኢወ (247, v, 3) ድቀ፡ እስመ፡
 በሣልስት፡ ፅለት፡ ተንሥአ፡ እሙታን፡ ወንጉሥ፡ ውእቱ፡ ዘወድቀ፡
 እምቤተ፡ ይሁዳ፡ ዳግመ፡ ኢተንሥአት፡ መንግሥቶሙ = ወካፅባ፡ ይቤ፡
 አማስን፡ ንጉሠ፡ ዘኢኮነ፡ ቅቡዓ = ወዝውእቱ፡ ንጉሥ፡ ዘኢኮነ፡ ቅቡዓ፡
 25 ናቡከደነፆር፡ በከመ፡ ጽሑፍ፡ ወብዙኃ፡ ተበዓሳ፡ ለሀገረ፡ ጽሩጻይዳን፡
 ወኢረከባ፡ ዘይፈቱ፡ በላዕሌሃ፡ ወሀዩንተ፡ ጽሩጻይዳን፡ ወሀቦ፡ እግዚአብ
 ሔር፡ ግብጽ፡ ይቀትል፡² ወበእንተ፡ ምንት፡ ኢተውሀቦ፡ ለናቡከደነፆር፡
 እምሀገረ፡ ጽሩጻይዳን፡ እስመ፡ ወገሩ፡ ንዋዮሙ፡ ውስተ፡ ባሕር፡ ከመ፡
 ኢይርከብ፡ ናቡከደነፆር = ወአሜሃ፡ ተቀትለ፡ ከረም፡ በንጉሥ፡ ዘኢኮነ፡
 30 ቅቡዓ፡ እስመ፡ በእንተ፡ ንጉሥ፡ ተናገረ፡ ነቢይ፡ ቅቡዕ፡ ወዘኢኮነ፡ ቅ
 ቡዓ፡ እስመ፡ ቀዳሚ፡ በላዕሌሁ¹፡ ይቤሉ፡ ነቢይ፡ ለከረም፡ ሀሉክ፡ ም
 ስለ፡ ንጉሥ፡ ቅቡዕ = ወባሕቱ፡ ይቤሉ፡ ይቅትልክ፡ ናቡከደነፆር፡ ንጉ
 ሥ፡ ዘኢኮነ፡ ቅቡዕ፡ እስመ፡ አል (248, r, 1) ቦቱ፡ ቅብዓ፡ እስራኤል፡ ወእ

¹ Ms. በላዕሉ ² ይቅትል delendum esse videtur

ፎ፡ ተሰምዮ፡ ናቡከደነዖር፡ ንጉሥ፡ ዘኢኮነ፡ ቅቡዓ፡ ዘእንበለ፡ በእንተ፡
 ሕልም፡ ዘሐለመ፡ ዘርእየ፡ ፅፀ፡ ትክልተ፡ በማፅከለ፡ ምድር፡ ወታሕቲ
 ሃ፡ ዩጋድሩ፡ ነሉ፡ አራዊተ፡ ገዳም፡ ወላዕለ፡ አዕፁቂሃ፡ ዩጋድሩ፡ አዕ
 ዋፈ፡ ሰማይ፡ ወእምኔሃ፡ ይበልዑ፡ ነሉሙ፡ አሕዛብ ። ወአመ፡ ይፈክ
 ር፡ ሎቱ፡ ዳንኤል፡ ሕልም፡ ለናቡከደነዖር፡ ይቤሎ፡ አንተ፡ ውእቱ፡ ፅ 5
 ፅ፡ ዘርእኢከ፡ ትኩለ፡ በማፅከለ፡ ምድር፡ ወታሕተ፡ ሥልጣን፡ ዚአከ፡ ዩ
 ጋድሩ፡ ነሉሙ፡ አሕዛብ፡ ምድር ። ወበእንተዝ፡ ተሰምዮ፡ ናቡከደነዖር፡
 ንጉሥ፡ ዘኢኮነ፡ ቅቡዓ፡ ዘቀተሎ፡ ለሔረም፡ ንጉሠ፡ ጽሩዓይዳን፡ ዘተ
 ፈሥሐ፡ በእንተ፡ ዘተዓወወ፡ ደቂቀ፡ እስራኤል፡ እምብሔሮሙ፡ ወበእ
 ንተዝ፡ ተዓባየ፡ ሕሊናሁ፡ ለሔረም፡ መዝበረት፡ ሀገሩ፡ ጽሩዓይዳን፡ 10
 ክረምተ፡ በከመ፡ ኢየሩሳሌም፡ መዝበረት፡ ሩዓመተ፡ ወዓ (248, 1, 2) ዲ፡
 ይቤ፡ ኢሳይያስ፡ ላዕሌሃ፡ ትመዘብር፡ ጽሩዓይዳን፡ ሩዓመተ፡ ወትዜሙ፡
 በነሉ፡ መንግሥታተ፡ ዓለም ። 10. ወይእዜኒ፡ እንከ፡ ዘይትዒበይ፡ ወይ
 ትሌዓል፡ ያስሕትከ፡ ሕሊና፡ ልብከ፡ ወኢትበል፡ አዓርግ፡ ላዕለ፡ ምድ
 ር፡ ሠናይት፡ ወእከይዳ፡ ለዝኩ፡ እንስሳ፡ ዓባይ ። እስመ፡ ኢትትቀተል፡ 15
 ይእቲ፡ እንስሳ፡ በእደ፡ በግፅ፡ ስቡር፡ አቅርንቲሁ፡ እስመ፡ መጽአ፡ ሐ
 ርጌ፡ ወሰበረ፡ አቅርንቲሁ፡ ለበግፅ ። ወይእዜ፡ ዝኩ፡ ሐርጌ፡ ኮነ፡ እንስ
 ሳ፡ ዓባይ፡ እስመ፡ ደቂቀ፡ ያፌት፡ ወአጽንዑ፡ መንግሥተ፡ ወእሙንቱ፡
 ቀተልዎ፡ ለዳርዮስ፡ ንጉሠ፡ ፋርስ፡ ወእንስሳ፡ ራብፅት፡ ወሕጠት³፡ ለሣ
 ልስት፡ ደቂቀ፡ ያፌት፡ ወራብፅት፡ ደቂቀ፡ ሴም፡ ዘእሙንቱ፡ ደቂቀ፡ ኤ 20
 ሳው ። እስመ፡ ርእየ፡ ዳንኤል፡ ራዕያቲሆሙ፡ ለ፱እንስሳ ። ቀዳማይት፡
 ርእየ፡ ደቂቀ፡ ከመ፡ ዘርኡ፡ ለኔብሮድ፡ ሰብአ፡ ባቢሎን፡ ወዝ፡ ካልእት፡
 ራዕይ፡ ፪ነገሥ (248, 1, 3) ት፡ ዘመዳይ፡ ወፋርስ፡ ዘእሙንቱ፡ ደቂቀ፡ ያፌ
 ት፡ ሣልስት፡ ራዕይ፡ ዘጽራፅ፡ አጋዊሆሙ፡ ለመዳይ ። ወራብፅት፡ ደቂ
 ቀ፡ ኤሳው፡ እስመ፡ ኮኑ፡ ፍቁራን፡ ደቂቀ፡ ያፌት፡ ወደቂቀ፡ ሴም፡ ወተ 25
 ነሥአት፡ ሥልጣን፡ እምደቂቀ፡ ያፌት፡ ዘይንፅስ፡ ወተውሀበት፡ ሕ
 ግ፡ ለሴም፡⁵ ዘይላሀቅ፡ ወእስከ፡ ዮም፡ ኮነት፡ ሎቱ፡ ይእቲ፡ ሥል
 ጣን፡ ወእስከ፡ ለዓለም፡ ወኢበጽሐት፡ ተፍጻሜተ፡ ሥልጣናሙ፡ ለደ
 ቂቀ፡ ሴም፡ ይትሜጠውዋ፡ ለመንግሥቶሙ፡ ዘይመጽአ፡ በሥልጣን፡
 እምውስተ፡ ደቂቀ፡ ይሁዳ፡ አመ፡ ይመጽአ፡ በዳግም፡ ምጽአቱ ። 11. እ 30
 ስመ፡ በራዕዩ፡ ለናቡከደነዖር፡ ዘፈከረ፡ ሎቱ፡ ዳንኤል፡ ወአርአዮ፡ ለና
 ቡከደነዖር፡ ምስለ፡ ዘይቀውም፡ ቅድሜሁ፡ ወርእሱ፡ ለምስል፡ ዘወርቅ፡
 ጽሩይ፡ ወእንግድዓሁ፡ ወእደዊሁ፡ ዘብሩር፡ ወእምከርሡ፡ እስከ፡ ብር

1 Ms. ት 2 Ms. ደ 3 Ms. ት 4 Fortasse ራዕይ 5 Ms. ሰ ሕ

ኩ፡[ዘ]ብርት፡ ወቀ፡ያጺሁ፡ [ወእገሪሁ፡ ዘ] ሐጺን፡ ወልሀኑት ። ወከመዝ፡
 ርእየ፡ በሕልም ፡ ናቡከደ (248, v, 1) ነፃር ፡ ወፈከረ ፡ ሎቱ ፡ ዳንኤል ። ወይ
 ቤሎ ፡ ዘራእስ ፡ ዘርኢከ ፡ ወርቅ ፡ ጽሩይ ፡ አንተ ፡ ውእቱ ፡ ለሊከ ። ወበእ
 ንተ ፡ ዘይቤሎ ፡ አንተ ፡ ውእቱ ፡ ርእሰ ፡ ወርቅ ፡ አላ ፡ ከመ ፡ ትትፈጸም ፡
 5 ላዕሌሁ ፡ ቃል ፡ ዘይቤ ፡ ኤርምያስ ፡ ጽዋዓ ፡ ወርቅ ፡ ይእቲ ፡ በቢሎን ፡ ው
 ስተ ፡ እደ ፡ እግዚአብሔር ። ወበቲ ፡ ያሰቲ ፡ ለኩሎ ፡ አሕዛብ ፡ እምወይን ፡
 ዚአሁ ። እስመ ፡ በቢሎን ፡ ኮነት ፡ ርእሰ ፡ ለኩሎ ፡ መንግሥት ፡ በከመ ፡
 ጽሑፍ ፡ ቀዳሚ ፡ መንግሥቱ ፡ ለናብሮድ ፡ በቢሎን ። 12. ወበእንተ ፡ ዘይ
 ቤ ፡ እንግድዓሁ ፡ [ወእደዊሁ ፡] ዘብሩር ፡ አርአዮ ፡ በእንተ ፡ ትንዕስ ፡ መ
 10 ንግሥት ፡ ዘዳርዮስ ፡ እስመ ፡ በመዳልው ፡ ወሀቦ ፡ እግዚአብሔር ፡ መንግ
 ሥተ ፡ እስመ ፡ ደለወ ፡ እግዚአብሔር ፡ መንግሥቶ ፡ ለናምሮድ ፡ ወረከቦ ፡
 ሕዕዕተ ፡ ወበዘሐፀት ፡ ወሀቦ ፡ ለዳርዮስ ፡ ወበእንተዝ ፡ ይቤ ፡ ከመ ፡ ተታ
 ሕተት ፡ መንግሥቱ፣ ። ወበእንተ ፡ ዘሐፀት ፡ መንግሥቶሙ ፡ ኢረከቡ ፡ ደ
 ቂቀ ፡ መዳይ ፡ ሥልጣን ፡ ላዕለ ፡ ኩሎ ፡ ምድር ፡ (248, v, 2) ወከርሡሂ ፡ እ
 15 ስከ ፡ ብርኩ ፡ ዘብርት ፡ ዘይቤ ፡ መንግሥት ፡ ሣልስት ፡ እንተ ፡ ትነሥእ ፡
 ሥልጣን ፡ ላዕለ ፡ ኩሎ ፡ ምድር ፡ ይእቲ ፡ መንግሥቶሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ዮአን ።
 ወእሙንቱ ፡ ደቂቀ ፡ ያፌት ፡ እስመ ፡ ውስተ ፡ መንግሥተ ፡ እኅሆሙ ፡
 ሞኡ ፡ ደቂቀ ፡ ዮአን ፡ እስመ ፡ መዳይ ፡ ወዮአን ፡ አኃው ፡ እሙንቱ ፡ ደቂ
 ቀ ፡ ያፌት ። ወኮነ ፡ መዳይ ፡ አብድ ፡ ወስእነ ፡ ዓቂቦታ ፡ ለመንግሥት ፡ እ
 20 ስመ ፡ መጽአ ፡ ዮአን ፡ እኅሆ ፡ ጠቢብ ፡ ወጽኑዕ ፡ ወክህላ ፡ ዓቂቦታ ፡ ለ
 መንግሥት ፡ እስመ ፡ ነግሠ ፡ እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ ወልደ ፡ ፊልጶስ ፡ ላዕለ ፡
 ኩሎ ፡ ምድር ። 13. ወበእንተ ፡ ዘይቤ ፡ ቀ፡ያጺሁ ፡ ወእገሪሁ ፡ ለምስል ፡
 ዘሐጺን ፡ ይእቲ ፡ መንግሥተ ፡ ደቂቀ፣ [ሴም ፡] ዘእሙንቱ ፡ ደቂቀ ፡ ኤሳ
 ው ፡ ዘጸንዓት ፡ መንግሥቶሙ ፡ ከመ ፡ ሐጺን ፡ ወይቀጠቅጥ ፡ ወዮሐርፅ ። ወ
 25 ከመዝ ፡ ይእቲ ፡ መንግሥት ፡ ትመውዕ ፡ ወታገርር ፡ ኩሎ ፡ ወፈለጠ ፡ በ
 እንተ ፡ አፃብዓ ፡ እግር ፡ መንፈቆሙ ፡ ዘሐጺን ፡ ወመንፈቆሙሂ ፡ ዘል
 (248, v, 3) ሕኩት ፡ ወይቤ ፡ ከመዝ ፡ ይደመሩ ፡ በዘርአ ፡ ሰብእ ፡ ወኢይጠግ
 ው ፡ ጅምስለ ፡ ካልኡ ፡ ከመ ፡ ሐጺን ፡ ወልሕክት ፡ ኢይጠበቁ ። ወነዋ ፡ ዝ
 አርአያ ፡ በእንተ ፡ መንግሥት ፡ ራብዕት ፡ እስመ ፡ [በ]መንግሥተ ፡ ደቂቀ ፡
 30 ኤሳው ፡ ኢይነግሥ ፡ ወልድ ፡ ህዩንተ ፡ እለ ፡ ይጌብሩ ፡ ምክረ ፡ ወይትከበ
 ቡ ፡ ደቂቀ ፡ ኤሳው ፡ ውስተ ፡ ሀገርሙ ፡ ወያነግሡ ፡ አሜሃ ፡ ብእሴ ፡ ጠ
 ቢበ ፡ ዘይክል ፡ አጽንዖ ፡ መንግሥት ፡ ከመ ፡ ኢይደሉ ፡ እግዚአብሔር ፡
 መንግሥቶሙ ፡ ወኢይትረከብ ፡ ሕዕዕተ ፡ ወኢይትነሣእ ፡ እምላዕሌሆሙ ፡

1 Ms. ተ 2 Ms. ቅ

ከመ፡ነሥአ፡ መንግሥቶሙ፡ ለደቂቀ፡ ናምሮድ፡ ዕቡይ፡ ወዝኑር፡ ወ
 ወሀቦ፡ ለደቂቀ፡ መዳይ፡ አብድ፡ ወዝኑ፡ ንጉሥ፡ ዘይነግሥ፡ ዘርኡ፡ ወ
 ውሉዱ = ወለዝኬ፡ ቀዳማይ፡ ንጉሥ፡ ዘያነግሥ፡ ወያጠፍዕ፡ ወኢይጠጋ
 ዕ፡ ጅምስለ፡ ካልኡ፡ ወባሕቱ፡ ዝንቱሰ፡ ሰብአ፡ ተመሰለ፡ ለልሕኑት፡
 እስመ፡ ተኃርዮ፡ ለመንግሥት፡ ተደመ (249, 1, 1) ረ፡ ምስለ፡ ጉንደ፡ 5
 ሐጂን፡ ዘይእቲ፡ መንግሥት = 14. ወበእልካቱ፡ መዋዕል፡ አርአዮ፡ በዘ
 ይነግሡ፡ ነገሥት፡ ያቀውም፡ አምላክ፡ ሰማይ፡ መንግሥተ፡ ዘለዓለም፡
 ዘኢዮኃልቅ፡ ወኢይበሊ፡ ዝውእቱ፡ መንግሥተ፡ ክርስቶስ፡ ወበምጽአ
 ተ፡ ዚአሁ፡ ተፈጸመ፡ ራብዕት፡ መንግሥት፡ በከመ፡ አቅደምነ፡ ነጊሮ
 ተነ፡ ነቢይ፡ ርኢኩ፡ ዕብነ፡ ዘተመትረ፡ በእደ፡ ሰብእ፡ ወጉድዓቶ፡ ለም 10
 ስል፡ እግሮ፡ ዘሐጂን፡ ወዘልሕካት፡ ወቀጥቀጠቶ፡ በሕቁ፡ ወኢይበል፡
 ጉድዓቶ፡ ዲበ፡ ርኢሱ፡ ለምስል፡ ወኢዲበ፡ እንግድዓሁ፡ ወኢላዕለ፡ እ
 ደዊሁ፡ ወኢላዕለ፡ ክርሡ፡ ዘእንበለ፡ ላዕለ፡ እግሩ = እስመ፡ እምኑለን
 ታሁ፡ ለምስል፡ እግሮ፡ ረከበት፡ ዕብን፡ ወደኃራይ፡ ቃለ፡ ይብል፡ ይት
 ኃረዕ፡ ኅቡረ፡ ሐጂን፡ ወብርት፡ ወብሩር፡ ወወርቅ፡ እምድኅሬሆሙ፡ እ 15
 ስከ፡ አመ፡ ይመጽእ፡ እግዚእነ፡ ክርስቶስ፡ ይሥዓራ፡ ለራብዕት፡ መን
 ግሥት = ወ (249, 1, 2) አሜሃ፡ ይትኃረዕ፡ ኑሉ፡ ምስል፡ እስመ፡ ምስለ፡
 ተሰምየት፡ ኑላ፡ ዓለም፡ ወርእሱ፡ ናቡከደነዖር፡ ወእንግድዓሁ፡ ወእደ
 ዊሁ፡ ንጉሠ፡ መዳይ፡ ወፋርስ፡ ወ[ክርሡ፡ ወብርኩ፡] ንጉሠ፡ ዕርዕ፡ ወ
 ቀያጺሁ፡ ወእግሩ፡ መንግሥተ፡ ደቂቀ፡ ኤዓው፡ ወእብን፡ እንተ፡ ኃረ 20
 ፀቶ፡ ወጉድዓቶ፡ ለምስል፡ ወመልዓት፡ እምኔሁ፡ ኑሉ፡ ምድረ፡ መን
 ግሥቱ፡ ለንጉሥ፡ ለእግዚእነ፡ ክርስቶስ፡ ዘሠዓረ፡ መንግሥተዝ፡ ዓለ
 ም = ወውእቱ፡ ይመልክ፡ ለዓለመ፡ ዓለም = 15. ወዓዲ፡ ስማዕ፡ በእንተ፡
 ፬እንስሳ፡ ዘርእዮ፡ ዳንኤል፡ እንዘ፡ ይወፅኡ፡ እምባሕር፡ በበዚአሆሙ፡
 አርአያሆሙ፡ አሐቲ፡ ምስለ፡ ካልእታ፡ ኢትትማሰል፡ ወከመዝ፡ ራዕያ 25
 ቲሆሙ፡ ርኢዮ፡ ቀዳሚት፡ በአምሳለ፡ አንበሳ = ወክነሬሃ፡ ከመ፡ ንስር፡
 ወርኢኩ፡ ከመ፡ ተነግፈ፡ ክነሬሃ፡ ወበእነሬሃ፡ ቆመት፡ ከመ፡ ሰብእ፡ ወ
 ልበ፡ ሰብእ፡ ተውሀባ = ፪እንስሳ፡ ርኢዮታ፡ በአምሳለ፡ ድብ = ወቆመት፡
 ለአሐ(249, 1, 3) ቲ፡ ገጽ፡ ከመ፡ ፫ዓዕመ፡ ገቦ፡ አኅዘት፡ በማዕከለ፡ ክነሬ
 ሃ = ሣልስት፡ እንስሳ፡ በአምሳለ፡ ነምር = ወባቲ፡ ላዕሌሃ፡ ፬ክንፈ፡ ወ[፬] 30
 አርእስቲሃኒ = ወራብዕት፡ እንስሳ፡ ግርምት፡ ወጽንዕት፡ ኃያላይት፡ ፈድ
 ፋድ፡ ወስነኒሃ፡ ዓቢይት፡ ትበልፅ፡ ወተኃርጽ፡ ወዘኢትረፈት፡ ትካይድ፡
 ዲበ፡ ምድር = ወባሕር፡ ዓቢይ፡ ካዕበ፡ ዘርእዮ፡ ዳንኤል፡ ዓለም፡ ውእ

: Ms. እንስሳ

ቱ፡ ወእሉ፡ ፬እንስሳ፡ ፬ነገሥት፡ እሙንቱ፡ በከመ፡ ይቤ፡ ቀዳሚ ። 16. ወ
እንስሳ፡ ቀዳማይት፡ እንተ፡ በአምሳለ፡ አንበሳ፡ ዘይቤ፡ ወክነፊሃ፡ ዘንስ
ር፡ መንግሥተ፡ ባቢሎን፡ ይእቲ፡ ዘተመሰለት፡ አንበሳ፡ በከመ፡ ይቤ፡
ኤርምያስ፡ ነቢይ፡ በግዕ፡ እንተ፡ ተረስዓት፡ ቤተ፡ እስራኤል፡ ወአናብ
5 ስት፡ በልዕዋ፡ ቀዳማይ፡ በልዓ፡ ንጉሠ፡ ነነዌ፡ አቶር፡ ወደኃራይ፡ ናቡ
ከደነዖር፡ ንጉሠ፡ ባቢሎን፡ ወአፈድፈደ፡ በሊዓ፡ ናቡከደነዖር፡ ወአንበ
ሳ፡ ሰመዮ፡ ኤርምያስ፡ ነቢይ ። ወይቤ፡ ክነፈ፡ ንስር፡ ቦቱ፡ ወነዋ፡ በከ
መ፡ ጽሑ. (249, v, 1) ፍ፡ ከመዝ፡ እስከ፡ አመ፡ ይወፅእ፡ ናቡከደነዖር፡ ገዳ
መ፡ በቂሎ፡ ክነፈ፡ ከመ፡ ንስር፡ እስመ፡ ይቤ፡ ርኢኩ፡ ከመ፡ ተመል
10 ሑ፡ ክነፊሃ፡ ወበእግራ፡ ቆመት፡ ከመ፡ ሰብእ፡ ወልበ፡ ሰብእ፡ ተውሀባ፡
ወቀዳሚሃ፡ ይብል፡ በራዕይ፡ ካዕበ፡ ምስለ፡ አስተማሰሎ፡ ነቢይ፡ በወር
ቅ፡ ቀይሕ፡ ዘክቡር፡ እምኩሉ፡ ጥሪት፡ ዘሀሎ፡ ውስተ፡ ዓለም፡ ወበአ
ምሳለ፡ እንስሳሂ፡ አስተማሰሎ፡ አንበሳ፡ ፈድፋደ፡ ጽኑዕ፡ እምኩሉ፡
አራዊት፡ ወዓዲ፡ አስተማሰሎ፡ በንስር፡ ዘክቡር፡ ወጽኑዕ፡ እምኩሉ፡
15 አዕዋፍ፡ በከመ፡ ጽሑፍ፡ ተፈጸመ፡ ላዕሌሁ፡ ለናቡከደነዖር፡ ወይብል፡
ዓዲ፡ በእንቲአሁ፡ እግዚእነ፡ ወደይኩ፡ አርዑተ፡ ሐጂን፡ ውስተ፡ ክሳድ
ከ፡ ኩሎሙ፡ አሕዛብ፡ ከመ፡ ይትቀንዩ፡ ሎቱ፡ ለንጉሠ፡ ባቢሎን፡ ጅዓ
መተ ። ወከማሁ፡ እንስሳ፡ ገዳም፡ ወአዕዋፈ፡ ሰማይ፡ ወሀብኩ፡ ከመ፡ ይ
ትቀንዩ፡ ሎቱ ። ወአመ፡ ንጉሥ፡ በአርአያ፡ ርእሰ፡ ወርቅ፡ ተቀንዩ፡ ሎቱ፡
20 ኩ (249, v, 2) ሎሙ፡ አሕዛብ፡ ከመ፡ ለንጉሥ፡ ወአመ፡ መጽአ፡ ውስተ፡
ገዳም፡ ፈርሀዎ፡ ኩሎሙ፡ አራዊት፡ ከመ፡ አንበሳ፡ ወአመ፡ ይከውን፡
ፀጉፋ፡ ከመ፡ ንስር፡ ፈርሀዎ፡ ኩሎሙ፡ አዕዋፈ፡ ሰማይ፡ ከመ፡ ለንስ
ር፡ አመ፡ ተዓባይ፡ ልቡ ። ወኢያአመረ፡ ከመ፡ እምኅበ፡ እግዚአብሔር፡
ሥልጣኑ፡ ተሥዕረት፡ ዝኩ፡ አርዑት፡ ዘሐጂን፡ እምክሳደ፡ ሕዝብ፡ አመ፡
25 ወዕአ፡ ውስተ፡ ገዳም፡ ኮነ፡ ከመ፡ እንስሳ፡ ወሀዩንተ፡ ልቡ፡ ንጉሥ፡ ተ
ውሀቦ፡ ልቡ፡ አንበሳ፡ አመ፡ ተዓባይ፡ ላዕለ፡ አራዊት፡ ተንሥኡ፡ እም
ላዕሌሁ፡ ልቡ፡ እንስሳ፡ ወተውሀቦ፡ ልቡ፡ ያፍ፡ ወአመ፡ ይበቅሉ፡ ክን
ፈ፡ ከመ፡ ንስር፡ ተዓባይ፡ ላዕለ፡ ያፍ፡ ወተመልሐ፡ ክነፊሁ፡ ወተውሀ
ቦ፡ ልቡ፡ ፈራህ፡ ወአመ፡ ጠዩቀ፡ ከመ፡ ሥሉጥ፡ ውእቱ፡ ልዑል፡ በኩ
30 ሉ፡ መንግሥተ፡ ዓለም፡ ወለዘፈተወ፡ ይሁቦ፡ አሜሃ፡ ገብአ፡ ልቡ፡ ወ
አኅዘ፡ ይስብሐ፡ ከመ፡ ሰብእ ። 17. ወካልእትሂ፡ እን (249, v, 3) ስሳ፡ ዘርእ
ዩ፡ በአምሳለ፡ ድብ፡ ዘቆመ፡ በ፬ገጽ፡ እስመ፡ አመ፡ ቆመት፡ መንግሥ
ተ፡ መዳይ፡ ወዘፋርስ፡ በብሔረ፡ ጽባሕ ። ወዘሂ፡ ዓዕመ፡ ገቦ፡ ውስተ፡

1 Ms. እንስሳ 2 Ms. አንበሳሂ

አፋሃ ፡ ወአርአያ ፡ ዝኩ ፡ በግፅ ፡ ዘወግዓ ፡ ለዓረብ ፡ ወለደቡብ ፡ ወለሰሜ
 ን ፡ እሉ ፡ ፫ነፋሳተ ፡ ሰማይ ፡ ወይእሳዝ ፡ ወይወግፅ ፡ በአርአያ ፡ ፫ዓፅመ ፡
 ገቦ ፡ ዘሀሉ ፡ ውስተ ፡ አፈ ፡ ድብ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ መጽአ ፡ ሐርጌ ፡ እምው
 ስተ ፡ ዓረብ ፡ ወጉድዖ ፡ ለበግፅ ፡ ወ[አ]ውዕአ ፡ ፫ዓፅመ ፡ ገቦ ፡ እምአፋሁ ።
 18. ወሣልስትሂ ፡ እንስሳ ፡ ዘይቤ ፡ በአምሳለ ፡ ነምር ፡ እንተ ፡ ባቲ ፡ ፬ክን
 5 ፈ ፡ ወ፬አርእስቲሃ ፡ ዛቲ ፡ ይእቲ ፡ ሣልስት ፡ እንስሳ ፡ እንተ ፡ ኮነት ፡ መን
 ግሥቱ ፡ ለእለ ፡ እስክንድሮስ ፡ መቅደናይ ። ወኮነ ፡ ቀናኢ ፡ ከመ ፡ ነምር ፡
 ወበእንተ ፡ ፬ክንፍ ፡ ወ፬ርእስ ፡ ዘባቲ ፡ በእንተ ፡ ዘኃደገ ፡ መንግሥቶ ፡ ፬
 አርካኒሁ ፡ አመ ፡ ይፀብዕ ፡ ወይቀትል ፡ ዳርዮስ ፡ ንጉሠ ፡ ፋርስ ፡ ወነግሠ ፡
 እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ በሀዩ ፡ ሀዩንቲሁ ፡ ለዳርዮስ ። 19. ወበእንተ ፡ (250, 1; 1)
 ራብዕትሂ ፡ እንስሳ ፡ ዘይቤ ፡ ግርምት ፡ ወኃያልት ፡ ወጽንፅት ፡ ፈድፋድ ፡
 ወትበልዕ ፡ ወተኃርዕ ፡ ወዘተርፋ ፡ ትከይድ ፡ በእገሪሃ ፡ ዘይእቲ ፡ መንግሥ
 ቶሙ ፡ ለደቂቀ ፡ ኤሳው ፡ እስከ ፡ አመ ፡ ነግሠ ፡ እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ ኮነ ፡
 መንግሥታ ፡ ለፅርዕ ፡ እስመ ፡ እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ ጽራዓይ ፡ ውእቱ ፡ ወላዕሌ
 ሁ ፡ ኮነ ፡ አርአያሃ ፡ ለሣልስት ፡ እንስሳ ። ፩ኮነ ፡ ፍካሬሆሙ ፡ ለሣልስት ፡ 15
 ወለራብዕት ፡ ወነግሠ ፡ እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ ፲ወ፪ዓመተ ። ወኮነ ፡ ነገሥ
 ተ ፡ ፅርዕ ፡ እምድሃረ ፡ እለ ፡ እስክንድሮስ ፡ ፲ወ፬ ፡ ወኮነ ፡ ክራማቲሆሙ ፡
 ፪፻፷ወ፱ ፡ ወአምሳሊቆስ ፡ ኒቃሮኖስ ፡ እስከ ፡ መንግሥቱ ፡ ለፔጠሌምዮስ ፡
 እስከ ፡ ኮነ ፡ ቁሳርስ ፡ በመዋዕሊሁ ፡ ለአውግስጦስ ፡ እስከ ፡ መንግሥቱ ፡
 ለፒልጶስ ፡ ፳ወ፯ ቁሳር ፡ ወኮነ ፡ ክራማቲሆሙ ፡ ፪፻፺ወ፫ ፡ ወዘስርያኖስ ፡ 20
 ፲ወ፳ ክረምተ ። 20. እስመ ፡ ዳንኤል ፡ ይቤ ፡ ሐለምኩ ፡ 2 በእንተ ፡
 ፲አቅርንት ፡ ዘርኢኩ ፡ ውስተ ፡ ርእሰ ፡ እንስሳ ፡ እስመ ፡ (250, 1, 2) እ
 ሙንቱ ፡ ፲አቅርንት ፡ ፲ነገሥት ፡ እለ ፡ ነግሡ ፡ በውእቱ ፡ መዋዕል ፡
 እስከ ፡ አመ ፡ መንግሥቱ ፡ ለእንጢዮኮስ ። ወበእንተ ፡ ዘይቤ ፡ ተንሥአት ፡
 ቀርን ፡ ንስቲት ፡ በማዕከሌሆሙ ፡ ለ፲አቅርንት ፡ ወ፫ወድቁ ፡ እምቅድሜሃ ፡ 25
 እስመ ፡ ነግሠ ፡ እንጢዮኮስ ፡ ወአግረረ ፡ ፫ነገሥተ ፡ ወተዓበዩ ፡ ላዕለ ፡ ቅ
 ዱሳን ፡ ኢዩሩሳሌም ፡ ወአርኩስ ፡ ቤተ ፡ መቅደስ ፡ ወሠዓረ ፡ መሥዋዕተ ፡
 ወቍርባናተ ፡ ዘመነ ፡ ወንፍቃ ፡ ዘመን ፡ ወኮነ ፡ ክራማቲሁ ፡ ፲ዓመተ ፡ ወ
 ንፍቃ ፡ ወአብአ ፡ ዝሙተ ፡ [በ]ቤተ ፡ እግዚአብሔር ፡ በዓላተ ፡ ዘበሒፍ ፡ 3
 ዘበሕግ ፡ ወቀተለ ፡ ብዙኃነ ፡ ሰብአ ፡ ጸድቃነ ፡ ወመጠወ ፡ ሥጋሆሙ ፡ ለ 30
 አዕዋፈ ፡ ሰማይ ፡ ወለአራዊተ ፡ ገዳም ። ወተፈጸመ ፡ በውእቶን ፡ መዋዕ
 ል ፡ ቃል ፡ ዘይቤ ፡ ዳዊት ፡ በዘ፫ወ፯ መዝሙር ። እግዚአ ፡ ቦኢ ፡ አሕዛብ ፡
 ውስተ ፡ ርስትከ ፡ ወአርኩሱ ፡ ጽርሐ ፡ መቅደስ ፡ ወረሰይዋ ፡ ለኢዩሩሳሌም ፡

1 Ms. ኪ

2 Ms. ሐ' ደ'

3 ዘበሒፍ delendum esse videtur

ከ[መ፡]ልገተ፡ ዓቃቤ፡ ቀምሕ፡ ወረሰዩ፡ አብድንቲ(250, 1, 3)ሆሙ፡ ለአግ
 ብርቲከ፡ መልአ፡ ለአዕዋፈ፡ ሰማይ፡ = ወሥጋሆሙኒ፡ ለጻድቃኒከ፡ ለአራ
 ዊተ፡ ገዳም፡ = ወከዓዉ፡ ደዋሙ፡ ከመ፡ ማይ፡ ዓውዳ፡ ለኢዮሩሳሌም፡ = ወ
 ኃጥኡ፡ ዘይቀብሮሙ፡ = ወዝ፡ ተፈጸመ፡ በውእቱ፡ መዋዕል፡ ወቀተሉ፡
 5 ብእሴ፡ ልሒቀ፡ ፍጹመ፡ መዋዕል፡ አልዓዛር፡ = ወደቂቃ፡ ለብዕዕት፡ ሳም
 ራዊት፡ ጌአመ፡ ይሁዳ፡ ወአኃዊሁ፡ ይትቃተሉ፡ በእንተ፡ ሕዝቦሙ፡ ወ
 ዩኃድሩ፡ ውስተ፡ አጽዋን፡ = ወበውእቱ፡ መዋዕል፡ ገብረ፡ ቀርነ፡ ቀትል፡
 ምስለ፡ ቅዱሳን፡ ወክሀለት፡ ተባዕሶ፡ ወነበበ፡ አንጢዮኮስ፡ ብእሲ፡ እኩ
 ይ፡ ቃለ፡ ላዕለ፡ ልዑል፡ ወወለጠ፡ አዝማነ፡ ወሚጠ፡ ሥርዓተ፡ አብር
 10 ሃም፡ ወሠዓረ፡ ሰንበታተ፡ ዕረፍታተ፡ ወአዘዘ፡ ትእዛዘ፡ ላዕለ፡ አይሁድ፡
 ከመ፡ ኢይትገበሩ፡ ወበእንተዝ፡ ይቤ፡ ወሐለዩ፡ ከመ፡ ይወልጥ፡ አዝ
 ማነ፡ ወሕገ፡ ወሥርዓተ፡ ወተውሀበ፡ ውስተ፡ እዲሁ፡ እስከ፡ አዝማን፡
 ወዘመን፡ ወመንፈቀ፡ ዘ(250, v, 1) መን፡ ዘውእቱ፡ ሰቡዕ፡ ወመንፈቀ፡ ሰ
 ቡዕ፡ = ወኮነ፡ ከራማቲሁ፡ ፲፯መተ፡ ወንፍቃ፡ በከመ፡ ይቤ፡ ዳንኤል፡ ከ
 15 ዕበ፡ ነበረ፡ መኩንን፡ ወሥልጣኖ፡ ነሥአ፡ ወያማስኖ፡ ወይስዕሮ፡ እስከ፡
 ተሐልቅ፡ እስመ፡ በጽሐ፡ ኰነኔ፡ ለእንጢዮኮስ፡ እምሰማይ፡ ወተመንደበ፡
 በሕማም፡ እኩይ፡ ወዪዓ፡ ወእምእከዩ፡ ዪናሁ፡ ኢይቀርብ፡ ሰብእ፡ ኅቤ
 ሁ፡ ወዕዪያት፡ ይወጽእ፡ እምኔሁ፡ ወይበልዖ፡ ሥጋሁ፡ በእንተ፡ ዘአመ
 20 ንደበ፡ ዕዪያተ፡ ያዕቆብ፡ ወዓአ፡ ሥጋሁ፡ በሕይወቱ፡ በከመ፡ አዪአ፡ አ
 ብደንተ፡ ደቂቀ፡ እስራኤል፡ ወተቀብረ፡ = ወተርእዩ፡ ርኩሱ፡ በቅድመ፡
 አዕይንቲሁ፡ በከመ፡ አርኩሰ፡ ቤተ፡ መቅደሶ፡ ለእግዚአብሔር፡ ወጸለ
 ዩ፡ ወኢሰምዖ፡ እግዚአብሔር፡ በከመ፡ ኢሰምዓ፡ ነገሮሙ፡ ለጻድቃን፡
 እለ፡ ቀተለ፡ = ወጸሐፈ፡ መጽሐፈ፡ ወፈነወ፡ ለአይሁድ፡ እንዘ፡ ይብል፡
 ፍቁራንዩ፡ ወኢተሠሃሎ፡ እግዚአብሔር፡ በውእቱ፡ (250, v, 2) ምንዳቤ፡
 25 ሞተ፡ = 21. በከመ፡ ይብል፡ ካዕበ፡ በዳንኤል፡ ይትሚጠው፡ መንግሥ
 ተ፡ ሥልጣኑ፡ ለልዑል፡ ወምንተ፡ ንብል፡ በእንተዝ፡ ኮኑ፡ ዘተመጠዉ፡
 ደቂቀ፡ እስራኤል፡ መንግሥተ፡ ሐሰ፡ ወቦኑ፡ ሕዝብ፡ ዘመጽአ፡ በደመ
 ና፡ ሰማይ፡ ወዘሂ፡ ኃለፈቶሙ፡ ይቤ፡ እስመ፡ ላዕሌሆሙ፡ ኤርምያስ፡ ነ
 ቢይ፡ ብሩረ፡ ምኑነ፡ ሰመዮሙ፡ በእንተ፡ ዘመነኖሙ፡ እግዚአብሔር፡
 30 ወካዕበ፡ ይብል፡ ኢይደግም፡ መይጠቶ፡ = ወዓዲ፡ ኢሳይያስ፡ ይብል፡ በ
 እንቲአሆሙ፡ ኅልፍ፡ ወዓአ፡ እምሀዩ፡ = ወዓዲ፡ ርኩሰ፡ ኢትቅረብ፡ ወበ
 እንተ፡ ቅዱሳን፡ ልዑል፡ ከመዝ፡ ይቤ፡ በእንቲአሆሙ፡ እስመ፡ ለዓለ
 መ፡ ዓለም፡ ይወርስዋ፡ ለመንግሥት፡ እስመ፡ አዕረፉ፡ እንዘ፡ ጋዳ፡ ኢ
 ያገብኡ፡ ወኢለመኑሂ፡ እምድኅረ፡ ሞተ፡ እንጢዮኮስ፡ እስከ፡ ፈጸመ፡
 35 ፲ወጀሰቡዓ፡ = ወመጽአ፡ ወልደ፡ ዕንለ፡ እመሕያው፡ ከመ፡ ያግዕዘሙ፡

ወያስተጋብአሙ፡ ወኢትመጠው (250, v, 3) ም፡ ወመጽአ፡ ይንሣእ፡ ፍሬ፡
 ወኢወሀብም፡ እስመ፡ ዓፀደ፡ ወይኖሙ፡ ከመ፡ ዓፀደ፡ ወይነ፡ ሰዶም፡ ወሐ
 ረጎሙኒ፡ እምነ፡ ገሞራ። ወወይኖሙኒ፡ በቁለ፡ ሦከ፡ ወፍሬሁኒ፡ መሪ
 ር፡ ወይኖሙኒ፡ ብሒእ፡ እስመ፡ ሦከ፡ ኢይደክም፡ ወብሒእኒ፡ ኢይከ
 ውን፡ ወይነ፡ ወመሪር፡ ኢይከውን፡ ጥዑመ። 22. እስመ፡ ተነብዮ፡ አቅደ 5
 መ፡ ኢሳይያስ፡ ነቢይ፡ በእንቲአሆሙ፡ ወይቤ፡ ሰብአ፡ ይሁዳ፡ ወእለ፡
 የኃድሩ፡ ኢየሩሳሌም፡ እለ፡ ተተክለ፡ ዲቤሆሙ፡ ተክል፡ ሐዲስ፡ ወፍ
 ቅርት፡ እስመ፡ እሙንቱ፡ መኳንንት፡ እለ፡ ይነብሩ፡ ዲበ፡ ፲ወጀመናብ
 ርት፡ ወይኳንን፡ ፲ወጀሕዝበ፡ እስራኤል። ወከመዝ፡ ይቤሎሙ፡ ለመኳ
 ንንት፡ ኩን፡ ማዕከሌየ፡ ወማዕከለ፡ ዓፀደ፡ ወይን፡ ምንት፡ መፍት 10
 ው፡ ንግበር፡ ላቲ፡ ለዛዓፀደ፡ ወይን። ወኢገበርኩ፡ አመኳንንት፡ ነዋ፡
 ተክለ፡ ሠናየ፡ ተከልክዋ፡ ወኮነት፡ ተክለ፡ ነኪረ፡ ወሐረፅክዋ፡ ለመላ
 እክተ፡ ሰማይ፡ ወሐነፅኩ፡ (251, r, 1) ማኅፈደ፡ ቤተ፡ ቅዱሰ፡ ወአክረይኩ፡
 ምክያደ፡ ማዕምቀ፡ ካህናት፡ ወአውረድኩ፡ ዝናመ፡ ቃለ፡ ነቢያት፡
 ወሐረፅክዋ፡ ወአንጻሕክዋ፡ እምግብርሙ፡ ለደቂቀ፡ አሞሬዎን፡ ወተሰ 15
 ፈውኩ፡ ይፍረይ፡ ላዕሌሃ፡ ቀምሕ፡ ሠናይ፡ ወፈረየት፡ ኃጢአተ፡ ወአበ
 ሳ፡ ወጻናሕኩ፡ ለጽድቅ፡ ወኮነኒ፡ ገዓረ። ወይእዜኒ፡ ስምዑ፡ አንትሙ፡
 መኳንንት፡ ዘእሬስያ፡ ለዛዓፀደ፡ ወይን፡ እነሥቶ፡ ለሐፀራ፡ ወትከውን፡
 ምክያደ፡ ለአሕዛብ፡ ወእሔርዎ፡ ለማኅፈዳ፡ ወትከውን፡ ለበርበር፡ ወእ
 ሬስያ፡ መዝበረ፡ ወበእንተ፡ አበሳሃ፡ ወኢይርሕሳ፡ ወኢይምሕዋ፡ ወት 20
 ከውን፡ አመ፡ ወሦከ፡ ወእኤዝዝ፡ ደመና፡ ከመ፡ ኢይዝነም፡ ላዕሌሃ፡
 ወይርሐቁ፡ እምኔሃ፡ መላእክተ፡ እግዚአብሔር፡ እለ፡ የሐርዕዋ፡ ለዓፀ
 ደ፡ ወይን፡ ወትትነሠት፡ ማኅፈዶሙ፡ ረያም፡ ወትወድቅ፡ ምክያዶሙ፡
 በእንተ[ዘ]፡ ኢነጽሐ፡ ኃጢአቶሙ። ወይቤ፡ ሕዝቅኤል፡ ነቢይ፡ አ
 (251, r, 2) ልባቲ፡ ነውር፡ ለዓፀደ፡ ወይን፡ አልባቲ፡ ዘበቀዓት፡ ወይእዜኒ፡ እ 25
 ምዘ፡ በልዓት፡ እሳት፡ ፈድፋደ፡ ኢትበቀሳ፡ እስመ፡ ፬ዓፅቀ፡ በልዓታ፡
 እሳት፡ ወእንተ፡ ውሥጥሂ፡ አማሰነታ፡ ፬መንግሥታ፡ ወዝኒ፡ ዘአማሰነ፡
 እንተ፡ ውሥጣ፡ ኢየሩሳሌም፡ ይእቲ፡ ዘፈነወ፡ ላዕሌሃ፡ እግዚአብሔር፡
 ብዙኅ፡ ነቢያተ፡ ወቀተለቶሙ፡ ወፍሬ፡ ኢፈነወት፡ ለባዕለ፡ ዓፀደ፡ ወይ
 ን። ወእምድኅረ፡ ነቢያት፡ ፈነወ፡ እግዚአብሔር፡ ወልደ፡ ከመ፡ ይንሣ 30
 እ፡ እምኅቤሃ፡ ፍሬ። ወይሰድ፡ ለዘፈነዎ፡ ወተፈሥሐ፡ ውእቶሙ፡ ወአ
 ኅዝዎ፡ ወአውፅእዎ፡ አፍአ፡ እምዓፀደ፡ ወይን፡ ወቀተልዎ፡ ወወደዩ፡
 ቅትራተ፡ ውስተ፡ እደዊሁ፡ ወርኅበ፡ ወሰአሎሙ፡ መብልዓ፡ ሐሞተ፡

1 Ms. ን 2 Ms. እ 3 Lege ፀር 4 Ms. ም

ወሀብዎ፡ እምፍሬ፡ ዓፀደ፡ ወይኖሙ ። ወካዕበ፡ ፀምዓ፡ ወሰኦሎሙ፡ ያስ
 ትይዎ፡ ወብሒኢ፡ መጠውዎ፡ ወዓበየ፡ ሰትየ፡ ወፀፈፈ፡፣ አክሊለ፡ ሦክ፡
 እምዓፀደ፡ ወይኖሙ ። ወአን (251, 1, 3) በሩ፡ ዲበ፡ ርእሱ፡ ለበዓለ፡ ዓፀደ፡
 ወይን፡ ወእምአመ፡ ርእዮሙ፡ ከመ፡ ጎሡም፡ ፍሬሃ፡ ለዓፀደ፡ ወይን፡
 5 ሠረዋ፡ ወአውዓያ፡ በእሳት፡ ወተከለ፡ ዲቤሃ፡ ካልአ፡ ዓፀደ፡ ወይን፡ ሠ
 ናየ፡ እንተ፡ ትሁብ፡ ፍሬሃ፡ ወታስተፈሥሐ፡ ለበዓለ፡ ዓፀደ፡ ወይን ።
 ወዝኒ፡ ዓፀደ፡ ወይን፡ ክርስቶስ፡ ውእቱ፡ ወአቡሁ፡ ዓቃቢሁ፡ ወሐረጋ
 ሂ፡ ለወይን፡ እለ፡ ይሰትዩ፡ እምጽዋዓ፡ ዚአሁ፡ እሙንቱ ። ወይእዜኒ፡
 ወሀቦሙ፡ ለደቂቀ፡ ኤሳው፡ ከመ፡ ይዕቀቡ፡ ኪያሃ፡ ዓፀደ፡ ወይን፡ እስ
 10 ከ፡ ይገብእ፡ በዳግም፡ ምጽአቱ፡ በስብሐቱ፡ አመ፡ ተሐደሰ፡ ዓለም፡ ወ
 የዓቅብዋ፡ ደቂቀ፡ ኤሳው፡ ለመንግሥት፡ እስከ፡ ይመጽእ፡ ወሀቤሆሙ ።
 23. ለመንግሥት፡ ዘለዓለም፡ ይወርሱ፡ ቅዱሳን፡ ሰብእ፡ እለ፡ ተኃርዩ፡
 ህየንቴሆሙ፡ ለእሉ፡ ኃጥአን፡ ወአቅንዕዎሙ፡ በዘኢኮነ፡ ሕዝበ፡ ወአ
 ምዕዖዎሙ፡ በሕዝብ፡ በዘኢይሌብዉ፡ ወግዕዘ፡ ቦቱ፡ ቅዱሳን፡ ወአማን፡
 15 ነዋ፡ ነሉ- [ሙ]፡ ስዩማን፡ እለ፡ ኃ (251, v, 1) ረየ፡ እግዚአብሔር፡ ግዑዛ
 ነ፡ እምግብረ፡ ነገሥት፡ ወመኳንንት ። ወለደቂቀ፡ ይሁዳ፡ ረሰዮሙ፡ እግ
 ዘኢብሔር፡ አግብርተ፡ ውስተ፡ እደ፡ ነሉ፡ አሕዛብ፡ እስመ፡ ከመዝ፡
 ይቤ፡ ሳዕለ፡ ቅዱሳን፡ ከመ፡ ይወርሱ፡ ለመንግሥት፡ ዘመትሕተ፡ ሰማ
 ይ፡ ወለእመ፡ ይቤሉ፡ አይሁድ፡ በእንቲአነ፡ ይቤሉ፡ ዛተ፡ ቃለ፡ ለምን
 20 ት፡ ረሰዮሙ፡ እግዚአብሔር፡ አግብርተ፡ ውስተ፡ እደ፡ ነሉ፡ አሕዛብ፡
 ወለእመ፡ ይቤሉ፡ ካዕበ፡ ኢበጽሐ፡ ጊዜሁ ። ወእምይእዜ፡ ካዕበ፡ ይከው
 ን፡ የሐስው፡ እስመ፡ ትትወሀብ፡ መንግሥተ፡ ሰማያት፡ ወምድር፡ ለዕ
 ንለ፡ እመሕያው፡ እስመ፡ ጽሑፋን፡ እሙንቱ፡ ደቂቀ፡ መንግሥት፡ ወ
 ተመጠወ፡ ግዕዛኖሙ፡ በዝ፡ ዓለም፡ እሙንቱ፡ ለክርስቶስ፡ ከመ፡ አመ፡
 25 ይመጽእ፡ ዘይስዕሮሙ፡ ለነገሥት፡ ዘእንበለ፡ ዓመት፡ ከመ፡ ይምጸእ፡ ላ
 ዕሌሆሙ፡ እስመ፡ አመ፡ ይመጽእ፡ በዳግም፡ ምጽአቱ፡ ዘሎቱ፡ መንግ
 ሥ (251, v, 2) ት፡ ወኪያሁ፡ ይፀንሐ፡ ነሎሙ፡ አሕዛብ፡ ይነሥኦ፡ ለመ
 ንግሥት፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ ወኢየሐልቅ፡ መንግሥቱ፡ ለዓለም፡ እስመ፡
 መንግሥቱ፡ እምዓለም፡ ውእቱ ። 24. እስመ፡ እማርያ፡ ተውሀበ፡ መንግ
 30 ሥት፡ ለደቂቀ፡ ያዕቆብ ። ወአግረረ፡ ሎሙ፡ ለደቂቀ፡ ኤሳው፡ በከመ፡
 ይቤሎ፡ ይስሐቅ፡ ለኤሳው፡ ለእኅክ፡ ተቀነይ፡ ወእስመ፡ ስእኑ፡ ዓቂበ፡
 መንግሥቶሙ፡ ደቂቀ፡ ያዕቆብ፡ ነሥኦ፡ እምላዕሌሆሙ፡ ወወሀቦ፡ ለደ
 ቂቀ፡ ኤሳው፡ [እስከ] ይመጽእ፡ ክርስቶስ፡ በተፍጻሜተ፡ ዓለም ። ወያ

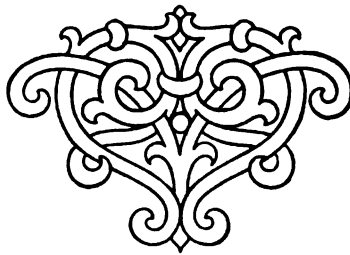
1 Ms. ወፀረፈ.

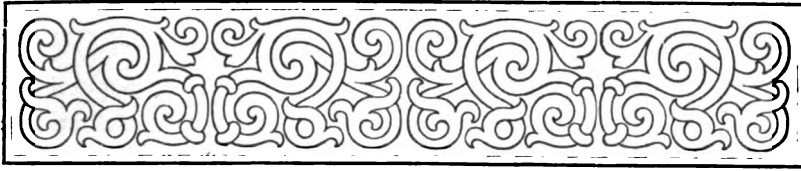
ገብሎ፡ ሎቱ፡ ማኅፀን፡ ዘአማኅፀኖሙ፡ ወኢያማስኑ፡ ዘአማኅፀኖሙ፡ ወ
ይትቀንዩ፡ ሎቱ፡ ለዓቃቤ፡ መንግሥት፡ ለክርስቶስ፡ ለዘሎቱ፡ ይገኒ፡ ነፍ
ሉ፡ ወዘመንግሥቶሙ፡ ዘትሬኢ፡ ለደቂቀ፡ ኤሳው። ወኢትትመዋዕ፡
በእደ፡ ኃይለ፡ ፀር፡ ብዙኅ፡ እለ፡ ይፈትዉ፡ ይዕረጉ፡ ላዕሌሃ፡ ወኢይት
ናፈቁ፡ እምኔሃ፡ ወበእንተ፡ ዘኢትትመዋዕ፡ ይእቲ፡ መንግሥት፡ እስመ፡ 5
ይመጽእ፡ ብ(251, v, 3) እሲ፡ ኃያል፡ ዘስሙ፡ ክርስቶስ፡ ወቦቱ፡ ይትዌከ
ሉ፡ አሕዛብ፡ ወነገሥት፡ ወለቡ፡ ወነጽር፡ ከመ፡ ጽሑፍ፡ አመ፡ መጽ
አ፡ ትእዛዝ፡ ይብጻሕ፡ ሰብእ፡ ነፍሉ፡ በበርእሱ፡ ጽሑፍ፡ አሜሃኒ፡ ክር
ስቶስ፡ ምስሌሆሙ፡ ወይእዜኒ፡ ኪያሆሙ፡ ይረድእ፡ ወትእምርተ፡ ዚአ
ሁ፡ ሀሎ፡ ላዕሌሆሙ፡ በትርሲተ፡ ንዋዩ፡ ሐቅሎሙ፡ ሀለዉ፡ ኢይፈር 10
ሁ፡ እምፀር፡ መዋዕለ፡ ቀደምት፡ ነገሥት፡ ወእመሂ፡ ትብል፡ ቀደምት፡
ሞእዎ፡ ለእንሰሳ፡ ወአግረርዋ፡ ነገሥት፡ ወመኳንንት፡ እለ፡ ሀለዉ፡ ለ
ውእቱ፡ መዋዕል፡ ወበመንግሥተ፡ ደቂቀ፡ ኤሳው፡ ወኢፈተወ፡ ይንሥ
ኡ፡ ምስሌሁ፡ ዘጽሑፍ፡ ወባሕቱ፡ ኢቀተልዋ፡ = 25. ወነዋ፡ ዘነፍሱ፡ ጸ
ሐፍኩ፡ ለከ፡ በእንተ፡ ዘጽሑፍ፡ በዳንኤል፡ እንዘ፡ እነጽሕ፡ ጥቀ፡ መዋ 15
ቅሕተ፡ ጥበቡ፡ እለ፡ እምለፌ፡ ነሣእኩ፡ እመቦ፡ ዘተወክሐ፡ በእንተዝ፡
ከመዝ፡ በሎ፡ ኢኮነ፡ ሕቱማት፡ እለ፡ ቃላት፡ = እስመ፡ ጠቢብ፡ እግዚ
አብሔር፡ ወኢያህልቅ፡ ወኢይትሐተ (252, r, 1) ም፡ ወብእሲ፡ አብድ፡ ይ
ብል፡ አላ፡ ውእቶን፡ ቃላት፡ ወአልቦ፡ ባዕድ፡ ፈድፋድ፡ ወአልቦ፡ ሕፁ
ዕ፡ እምኔሆሙ፡ ወጥበቡ፡ ለእግዚአብሔር፡ ኢያሐልቅ፡ ወኢይትፌጸ 20
ም፡ ወለእመ፡ ነሣእከ፡ ማዩ፡ እምባሕር፡ ኢያሐልቅ፡ ወኢይትዓወቅ፡ እ
መኒ፡ ነሣእከ፡ ፍፃ፡ እምድንጋገ፡ ባሕር፡ ኢያህዕዕ፡ እምጉልቀ፡ ወለ
እመሂ፡ ጉልቁ፡ ከዋክብተ፡ ሰማይ፡ ኢይትረከብ፡ ጉልቆሙ፡ = ወለእመ
ሂ፡ ነሣእከ፡ እሳተ፡ እምብዙኅ፡ እሳት፡ ዘይነድድ፡ ኢይትአመር፡ እምን
ዕሱ፡ ወኢያሐዕዕ፡ ወለእመሂ፡ ነሣእከ፡ መንፈሰ፡ ክርስቶስ፡ ኢያሐዕዕ፡ 25
ክርስቶስ፡ ወእመሂ፡ ኃደረ፡ ላዕሌከ፡ ክርስቶስ፡ ወኢኮነ፡ ላዕለ፡ ባሕቲ
ትከ፡ ከመ፡ ዘዩኃድር፡ = ወለእመ፡ ቦአ፡ ፀሐይ፡ ውስተ፡ መስኮተ፡ ቤት
ከ፡ ኢኮነት፡ ነፍሉ፡ ፀሐይ፡ እንቲአከ፡ ወነዋ፡ ዝነፍሱ፡ ዝጉልቀ፡ ለከ፡
በቃለ፡ እግዚአብሔር፡ ኮነ፡ ወአንተ፡ ከመ፡ ታእምር፡ ፍቁርዩ፡ ቃሎ፡
ለእግዚአብሔር፡ ከመ፡ አልቦ፡ ዘይክል፡ በጺሐ፡ በእንተዝ፡ ኢትትዋክ 30
ሐ፡ ወኢት (252, r, 2) በሉ፡ ነዩ፡ ዘይእቲ፡ ወአልቦ፡ ባዕድ፡ = ወባሕቱ፡ በኅ
ቤዩ፡ ስማዕ፡ ወአርእዮሙ፡ ለአኃዊነ፡ ለእለ፡ ኅቡረ፡ ሃይማኖትነ፡ ወእ
መቦ፡ ዘተሣለቀ፡ ላዕለ፡ ነገረ፡ እጉሁ፡ ዘኢአዩ፡ ነገር፡ ይጠብብ፡ ኢትስም

1 Ms. . . ቀቀ

ሆ ፡ ቃሉ ። ወበእንተዝ ፡ ጸሐፍኩ ፡ ለከ ፡ ቀዳሚ ፡ በእንተ ፡ ሕዝብ ፡ ወኃይ
 ል ፡ ዘተጋብእ ፡ ለተቃትሉ ፡ አኮ ፡ ከመ ፡ ዘእምጥበብዩ ፡ እምነገርኩከ ፡ አ
 ላ ፡ ዳዕሙ ፡ ውስተ ፡ ርእሰ[፤] ፡ መጽሐፉ ፡ ለኋውሎስ ፡ ዙሉ ፡ ዘተጋብዩ ፡ ይ
 ቴሐት ፡ ወአማን ፡ እመዓርገ ፡ ኃይል ፡ ወጥኡ ፡ አእምር ፡ ከመ ፡ ፍትሐ ፡
 5 እግዚአብሔር ፡ ይእቲ ፡ ወበሕቱ ፡ ከመ ፡ ታእምር ፡ ከመ ፡ እንስሳ ፡ በጊዜ
 ሃ ፡ ትመውት ፡ ወይእዜኒ ፡ ፍቁርዩ ፡ ጸሊ ፡ በእለ ፡ መዋዕል ፡ ወአስተሐጽ
 ም ፡ ብዙኃ ፡ ኅበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ ይግበር ፡ ሰላመ ፡ ላዕለ ፡ ዙሉ ፡
 አሕዛብ ። ። ። ። ።

፤ Ms. ሱ





Das arabisch-äthiopische Testamentum Adami.

Von

C. Bezold.



ährend in der syrischen „Schatzhöhle“ Adam vor dem Hinscheiden aus dieser Welt seinem Sohne Seth nur einige Verhaltensmaßregeln über das Einbalsamieren seines Leichnams erteilt, ihn zum Führer der Kinder seines Volkes ernennt und vor der Gemeinschaft mit den Nachkommen Cain's des Mörders warnt¹, ist in den Übersetzungen des Buches in's Arabische

¹ Der unmittelbare Übergang von den Worten **وما من موصى** zu **وما من وصي** (*Schatzhöhle* II, S. 2*, Z. 7f.; vgl. die Übersetzung I, S. 9) findet sich auch fol. 6b einer bisher noch unbekannt, undatierten Papierhandschrift des Buches (16×11 cm., 64 foll. à 19–21 Zeilen in Lagen von je 5 Doppelblättern, deutliche Serîā mit reichlicher nestorianischer Vokalbezeichnung, am Anfang ein Textblatt fehlend), die im März 1904 durch die liebenswürdige Vermittlung L. CHEIKHO's in meinen Besitz gekommen ist. Ich hoffe darüber bald weitere Angaben machen zu können, bemerke aber schon hier, daß der Text sich im ganzen an die sog. Gruppe BSV (*Schatzh.* II, S. VI f.) anschließt, indessen dieser gegenüber auch mit A enge Berührungspunkte hat und manche originelle LAA enthält, und lasse als Probe die in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerte Fassung des Schöpfungsberichts unverändert abdrucken:

وما من موصى **وما من وصي** (Fol. 1a; vgl. *Schatzh.* II 2, Z. 7)
وما من موصى **وما من وصي** **وما من وصي** **وما من وصي** **وما من وصي** **وما من وصي**
وما من موصى **وما من وصي** **وما من وصي** **وما من وصي** **وما من وصي** **وما من وصي**
وما من موصى **وما من وصي** **وما من وصي** **وما من وصي** **وما من وصي** **وما من وصي**
وما من موصى **وما من وصي** **وما من وصي** **وما من وصي** **وما من وصي** **وما من وصي**

worden ist. Aus demselben Codex Vaticanus 164, der auch die „Schatzhöhle“ enthält, sowie aus einer weiteren Vatican- (No. 58) und einer Londoner Handschrift (Brit. Mus. Add. 14624) hat 1853 ERNEST RENAN¹ den syrischen Text dieser gnostischen Schrift ediert und ihren griechischen Ursprung erwiesen. Auch vier arabische Übersetzungen davon, eine im Vatican, drei in der Bibliothèque Nationale, waren RENAN bekannt, deren Tenor er zu allen Stellen des syrischen Textes mitteilte, an denen der Inhalt des letzteren durch die Übersetzung erweitert wurde oder verbesserungsbedürftig erschien. Die äthiopische Übersetzung einer (Vat. 54) dieser arabischen, schon von RENAN als „partie d'un ouvrage apocryphe attribué à saint Clément“ bezeichneten Handschriften ist 1858 durch A. DILLMANN² näher bekannt geworden. Die Identität des äthiopischen Textes mit dem der *Schatzhöhle* (vgl. dort Bd. I, S. VIII f.) führte mich später zur Kopie und Veröffentlichung der arabischen Versionen, wobei aber das *Testamentum Adami*, weil im syrischen Original des Ⲕⲓ ⲙⲁ ⲙⲁⲓⲓⲁⲓⲧⲏⲟⲛⲓⲥⲁⲓ fehlend, zunächst weggelassen und für den „dritten Teil“ der betr. Publikation reserviert wurde (vgl. Bd. II, S. XVIII). Dieser letzte Band der meinem hochverehrten und geliebten Lehrer gewidmeten Arbeit ist nun freilich in zwei Dezennien durch andere Unternehmungen so sehr verschleppt worden, daß ich an seine Fertigstellung nicht mehr denken kann; es freut mich aber hier sagen zu dürfen, daß er in den fleißigen Händen unseres Wiener Kollegen Dr. A. HAFFNER von nun an besser aufgehoben sein wird als bisher. Möchte der Herr Jubilar nun wenigstens in der Mitteilung des arabisch-äthiopischen *Testamentum Adami* einen Bruchteil der Erfüllung einer von vielen alten Dankeschulden erblicken!

Daß sich die Edition der vollständigen arabischen und äthiopischen Texte dieser kleinen Schrift verlohne, wird niemand bezweifeln, der ihre weite Verbreitung in den Kirchen Asiens und Afrika's bedenkt. Für die arabischen Stücke standen mir zunächst meine Kopien dreier Handschriften zu Gebote: der auf einem Original aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts beruhende, im 14. Jahrh. geschriebene Pariser

¹ *Journ. as.* 5^e série, t. II, p. 427 suivv.: *Fragments du livre gnostique intitulé Apocalypse d'Adam, ou Pénitence d'Adam ou Testament d'Adam, publiés d'après deux versions syriaques*

² *NGGW* 1858, Nos. 17—19, S. 185 ff., 201 ff., 217 ff.: *Bericht über das äthiopische Buch Clementinischer Schriften*

Codex anc. fonds no. 54 [P], die jüngere Oxforder Handschrift Huntingdon 514 [O] und der wahrscheinlich aus dem 14. Jahrhundert stammende Cod. Vatic. Arab. 165 [V]. P war schon von RENAN für seine Noten (s. oben) benützt worden, der außerdem noch drei weitere Hss. (Vat. 32 und Par. ancien fonds nos. 52 und 158) zur Verfügung hatte. Dazu kam für unser „Testament“ vor kurzem eine erfreuliche Erweiterung des handschriftlichen Materials durch die Herausgabe des كتاب المجالل von Mrs. M. D. GIBSON in den *Studia Sinaitica* No. VIII (London 1901): p. 1^r ff. enthalten den Abdruck einer Sinaitischen Hs. aus dem 9. oder 10. Jahrh. [S] und p. XXIII^sq. die Varianten des Cod. 306 der Cambridge University Library, ca. 13. Jahrh. [C]¹.

Der von mir im Juli 1887 kopierte äthiopische Text befindet sich in drei Handschriften des Britischen Museums aus der ersten Hälfte des 18. Jahrh.: *Orient.* 751, WRIGHT, *Cat.* p. 211 sqq. [A], *Or.* 752, WRIGHT 213 sqq. [B] und *Or.* 753, WRIGHT 215 sq. [Γ]².

Eine Vergleichung der arabischen Texte unter einander ergibt Folgendes: V enthält einen von COPS verschiedenen, zum Teil beträchtlich erweiterten Text; letztere vier Hss. dagegen sind auf einen gemeinsamen Archetypus zurückzuführen. Zur Grundlage des Textes erwies sich P trotz des höheren Alters von S besser geeignet als letzteres, das ein paar Lücken enthält und nicht frei von Ungenauigkeiten ist. Ich habe somit als Kontext P zum Abdruck gebracht, und zwar mit allen den bekannten grammatischen Nachlässigkeiten und Inkonssequenzen derartiger Handschriften (Auslassung oder Assimilation des Hamz, ه = هة, ه = هت, احبو = احبو u. s. f.), und nur in unmißverständlichen Kleinigkeiten gebessert; die überstrichenen Worte sind im Original in roter Tinte. Dazu sind die Sinnvarianten und ein paar sonst bemerkenswerte Lesarten von COS in den Noten vermerkt, bezw. letztere Hss. zur Verbesserung des Textes herangezogen.

¹ LAGARDE (*Mitt.* IV, S. 6) zitierte dazu noch drei weitere Hss.: Par. anc. f. 53 A (saec. XIII.), 70 (saec. XV.) und 53 (saec. XVII.), die ich bei der Fülle des Materials entbehren zu können glaube, vergaß aber auf die von seinem Freunde RENAN benützten Codd., dem er doch selbst einen Syrer beige-steuert hatte. — Eine Untersuchung über den Rahmen unserer Schrift ist hier natürlich völlig ausgeschlossen

² Der für KRAPFF angefertigten, „mit großer Nachlässigkeit gemachten“ Tübingener Handschrift (DILLMANN, *AGGW* 1858, S. 186; vgl. EWALD, *ZfKM* V, S. 180) durfte ich für diesen Text entraten

Das Gleiche gilt von den LAA, die RENAN in seinen Anmerkungen mitteilt; nur ist aus diesen leider in den meisten Fällen nicht zu ersehn, welchen Hss. sie entnommen sind, sodaß ich mich in der Wiedergabe mit einem allgemeinen „REN.“ begnügen mußte¹.

Eine Vergleichung der ungefähr gleichalterigen drei äthiopischen Handschriften mit einander und ohne Berücksichtigung des Arabischen läßt sofort erkennen, daß der Schreiber von Γ in der bekannten Weise der Mameherän den von ihm vorgefundenen Text verbessert und gelegentlich ergänzt hat. AB bieten also vielfach Ursprünglicheres als Γ , sind im übrigen aber nachlässiger geschrieben als dieses. — Im Zusammenhalt mit der arabischen Vorlage des Äthiopischen, als welche COPS zweifellos zu betrachten sind, ließ sich nun aus Γ unter Abzug seiner aus AB als solche erkenntlichen „Verbesserungen“ ein Text gewinnen, der den Archetypus von AB Γ (samt einigen sprachlichen Eigentümlichkeiten) leidlich genau repräsentieren wird. Dazu sind alle Varianten mit Ausnahme der orthographischen vermerkt.

Der isoliert stehende, gute arabische Text von V erschien mir inhaltlich wichtig genug, um hinter COPREN.S — AB Γ ebenfalls noch zum genauen Abdruck zu kommen.

¹ Im Allgemeinen scheinen Vat. 32 und Par. 158 mit dem hier folgenden Text identisch zu sein, während Par. 52 eine Sonderstellung (auch V gegenüber) einnimmt; vgl. RENAN p. 438 und unten, S. 911, N. 1

[P, fol. 8b] وَافْتَهُمْ يَا بُنَيَّ حَال سَاعَاتِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ [O, fol. 14a] واسماها¹ وما يُسَبَّحُ اللهُ به فيها وكيف يَجِبُ ان تَدْعُوا² الله به عند حُلُولِهَا وفي أُمَّي سَافَةٍ يَجِبُ الطَّلِبَةُ والتَضَرُّعُ فيها، فقد عَلَّمَنِي خَالَتِي ذَلِكَ وَفَهَّمَنِي أَسْمَاءَ جَمِيعِ حَيَوانِ الأَرْضِ وَطُيُورِ السَّمَاءِ [P 9a] وأوقفتني الرب على عدد ساعات الليل والنهار وعلى أمور الملائكة وقواتهم³ وكيف هم، اعلم *يا بنى⁴ ان في الساعة الاولى من النهار ارتفاع تسمية اولادى الى الله وفي الساعة الثانية يكون صلوات الملائكة ودُعاهم⁵ وفي الساعة الثالثة تمجيد الطير وفي الساعة الرابعة عبادة الروحانيين وفي الساعة الخامسة عبادة ساير الحيوان وفي الساعة السادسة طلبه الكاروبين⁶ وتضرعهم⁷ وفي الساعة السابعة الدخول الى الله والخروج من عنده لان فيها *تَرْتَفِعُ الى الرب صلوات⁸ كل حَيٍّ وفي الساعة الثامنة تكون عبادة السماويين والنورانيين وفي الساعة التاسعة تكون تشميسه⁹ ملائكة الله الذين يقومون بين يدي كرسى¹⁰ وقاره والساعة العاشرة للماء¹¹ فان فيها ترفرف روح القدس وبطلع على ساير المياة وتنفر¹² الشياطين عنها *فلولا رفرفه¹³ روح القدس وحلولها في هذه الساعة من كل يوم على المياة لما شرب احد *من الناس الماء الا وكان¹⁴ هلاكه فيه¹⁵ من المفسدين الشياطين، ولو¹⁶ خطف الماء في تلك الساعة خاطف واخلط¹⁷ معه احد كهنة الله زيتاً مقدساً ودهن به المرضاء والذين بهم الارواح النجسه¹⁸ *الذنسه يروا من اوصابهم¹⁹ وفي الساعة الحادية عشرة *تكون بلجة وفرح للصدقيين وفي الساعة الثانية عشرة²⁰ تضرع البشر ودُعاهم²¹ مقبول بين يدي الله واما

¹ Über diese Namen vgl. RENAN p. 461 und unten S. 911, N. 1 ² CP يدعوا

³ S تجب u. dgl. öfter ⁴ وقولهم O ⁵ > S ⁶ O الكاروبيم

⁷ * O يرفع [14b] الله صلاة O ⁸ O+ الله وكرسى S ⁹ OP RENAN

p. 464 وفي الساعة O ¹⁰ REN. 464 صلاة الماء ¹¹ REN. 464 لصلاة الماء

وتقدسها وتذهب ¹² O ولحلول ¹³ OS ما الا كان ¹⁴ REN. 464 †

ومن ¹⁵ REN. 464 لولا ذلك كان كل من يشرب منها يهلك ¹⁶ O

فانهم يشغون ¹⁷ S > الخبيشة P ¹⁸ REN. 464 * ¹⁹ > O

²⁰ P ودعاه

[A, fol. 6 v 2] ወዓዲ ፡ ለቡ ፡ ሰዓታተ ፡ ዘመዓልት ፡ ወዘሌሊት ፡
 ወዘከመ ፡ መፍትው ፡ ታስተበቀሳ፡ ጎበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወትስኦል ፡¹
 በበጊዜሁ ። እስመ ፡ መሀረኒ ፡ ፈጣሪዩ ፡ ዘንተ ፡ ነሉ ፡ ወነገረኒ ፡ አስማቲ
 ሆሙ ፡ ለነሉሙ ፡ አራዊት ፡ ወእንስሳ ፡ ወአዕዋፈ ፡ ሰማይ ፤ ወእምዝ ፡ አለበ
 ወኒ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጉልቄ ፡ ሰዓ [B, fol. 7 v 2] ታት ፡ ዘመዓልት ፡ ወዘሌ
 ሊት ፡ ወነገረኒ ፡ ዘከመ ፡ ይሌብሕዎ ፡ መላእክት ፡ ለእግዚአብሔር ። ለቡ ፡
 እንክ ፡ አወልድዩ ፡ በቀዳሚት ፡ ሰዓተ ፡ መዓልት ፡ የዐርግ ፡ ጸሎቶሙ ፡
 ለውሉድዩ ፡² ጎበ ፡ እግዚአብሔር ። ወበዳግሚት ፡³ ሰዓት ፡ ይከውን ፡ ጸ
 ሎቶሙ ፡ ወስእለቶሙ ፡⁴ ለመላእክት ። ወበሣልስ ፡⁵ ሰዓት ፡ ይሌብሕዎ ፡
 አዕዋፈ ፡ ሰማይ ። ወበራብዕ⁶ ፡ ሰዓት ፡ ያመልክዎ ፡ መንፈሳውያን ። ወበ
 ኃምስ ፡ ሰዓት ፡ ይኤምጎዎ ፡ ነሉሙ ፡ አራዊት ፡ ወእንስሳ ። ወበሳድስ⁷ ፡
 ሰዓት ፡ ይከውን ፡ ስእለቶሙ ፡ ለኪሩቤል ። ወበሳብዕ⁷ ፡ ሰዓት ፡ ይበውኡ ፡
 መላእክት ፡ ጎበ ፡ እግዚ [A 6 v 3] አብሔር ፡ ወይወዕኡ ፡ እምጎቤሁ ፡
 እስመ ፡ በዛቲ ፡ ሰዓት ፡ የዐርግ ፡ *ጸሎተ ፡ ነሉ ፡ ሕያው ፡ ጎበ ፡ እግዚአ
 ብሔር ።⁸ ወበሳምን⁹ ፡ ሰዓት ፡¹⁰ ይ [Γ, fol. 4 v 1] ሌብሕዎ ፡ ሰማያውያን ፡¹¹
 ብሩሃን ።¹² ወበተስዕቱ ፡¹³ ሰዓት ፡ ይትቀነዩ ፡ መላእክቲሁ ፡ ለእግዚአብ
 ሔር ፡ እለ ፡ ይቀውሙ ፡ ቅ [B 7 v 3] ድመ ፡ መንበሩ ፡ ለልዑል ።¹⁴ ወበ
 ዐሠርቱ ፡ ሰዓት ፡ ይጸልል ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ላዕለ ፡ ማያት ፡ ወይጉይ
 ዩ ፡¹⁵ አጋንንት ፡ ወይሌስሉ ፡ እምነ ፡¹⁶ ማያት ፤ ወሶበሰ ፡¹⁷ ኢጸለለ ፡ መን
 ፈስ ፡ ቅዱስ ፡ በዛቲ ፡ ሰዓት ፡ ላዕለ ፡ ማያት ፡ *ነሉ ፡ ዕለተ ፡¹⁸ እምኢክህለ ፡
 ወኢመኑሂ ፡¹⁹ ሰቲዮቶ ፡ ለማይ ፡ ወእማስነ ፡ ሥጋሁ ፡ እምጎበ ፡ አጋንንት ፡
 እኩያን ። ወሶበ ፡ ነሥኦ ፡ ከህን ፡ ማየ ፡ በዛቲ ፡ ሰዓት ፡ ወቶስሐ ፡ ምስሌሁ ፡
 ዘይተ ፡ ቅዱስ ፡ ወቀብኦ ፡ ቦቱ ፡ ድውያን ፡²⁰ ወእለሂ ፡²¹ ቦሙ ፡ መናፍስተ ፡²²
 ርኩሳን ፡ እምተፈውሱ ፡²³ እምደዌሆሙ ። ወበዐሠርቱ ፡ ወአሐዱ ፡ ሰዓት ፡
 ይከውን ፡ ፍሥሐሆሙ ፡ ለጻድቃን ።²⁴ ወበዐሠርቱ ፡ ወክልኤቱ ፡ ሰዓት ፡

1 A ... እ. ፡ 2 Γ + መገይምናን ፡ 3 B ወበቀዳሚት ፡ 4 Γ + ወእስተብ
 ቀጥተሙ ፡ 5 በ > Γ 6 ለΓ + ት 7 A + ት 8* Γ ጸሎተሙ ፡ ለነሉሙ ፡
 ሕያዋን ። 9 B + ት 10 A ዕለት ፡ 11 B ሰማያት ፡ 12 > AB 13 Von
 hier an in B statt der Zahlwörter mehrfach Ziffern 14 Γ ለእግዚአብሔር ፡ ለልዑል ።
 15 Γ ወይጉዩ ፡ 16 Γ እምላዕለ ፡ 17 በ > AB 18* AB ክሉ ፡ 19 ወ
 > AB 20 Γ ... ን ፡ 21 ሂ > AB 22 B ... ት ፤ in Γ ት zu ት radiert
 23 > AB; Γ vorher noch እምሐይዉ ፡ 24 Γ ለነሉሙ ፡ መገይምናን ፡ ወጻድቃን ።
 57*

ساعات الليل *يا بنى شِيئَتْ: فان في الساعة [O 15a] الاولى فيها يكون عبادة الشياطين للرب² وفي ساعة عبادتهم ليس يودون³ احدًا ولا يفرغ منهم شئ حتى الوقت الذي ينصرفوا فيه من عبادتهم وفي الساعة الثانية تكون عبادة الهيئتين والنون² وما يكون على⁴ الماء *وما في داخله من الدواب⁵ وفي الساعة الثالثة تكون عبادة النار التي اسفل من النجوم⁶ وفي هذه الساعة [P 9b] ليس يتهيأ⁷ لاحد ان ينطق *او يتكلم¹ وفي الساعة الرابعة يكون تقديس السارافيم فأتى كنت اسمع ذلك فى هذه الساعة وقت مقامى في الفردوس قبل مخالفتى الوصيَّة فلما *اخطأت وجاوزت⁸ الوصيَّة صرْتُ لا اسمع تلك الاصوات *من السارافيم ولا تسابيحهم¹ ولا حرركاتهم ولا اضطرابهم كما كنت اسمع ولا نظرت الى شئ ممَّا كنت انظر اليه من القدس قبل الخطيَّة وفي الساعة الخامسة عبادة الماء الذى فوق السماء فانى قد كنت اسمع [O 15b] ذلك⁹ والملايكة¹⁰ فى هذه الساعة من الماء الذى¹¹ فى¹² العُؤْاصواتِا وضجيجِا كضجيج المراكب والعجل العظام وتصرخ¹³ بالامواج ويهتجها لتصوت¹⁴ بالتسبيحة¹⁵ للرب وفي الساعة السادسة تضرع¹⁶ السحب الى الله وهى فرعة مرتعدة وفي الساعة السابعة تهدأ¹⁷ قَوات الارض وتسبح وتنام المياه وتهدا¹⁸، ولو خطف انسان شيئًا من الماء فى هذه الساعة *وخلط فيه الكاهن¹⁹ زيتًا مقدسًا ودهن²⁰ به المرضى والذين لا ينامون الليل *لبرأ المرضى ونام اصحاب السهر²¹ وفي الساعة الثامنة يخرج العُشب من الارض²² وفي الساعة التاسعة تكون تشمسه الملايكة ودخول الصلوات بين يدى الله وفي الساعة العاشرة نُفتم

من O 5* فى O 4 ياذون S; يودون P 3 > S 2 > S 1* > S
النجوم P REN. 440; النجوم O 6 الدواب داخله فيه وما يكون عليه
P 11 > P 11 يسبكون + REN. 461 10 > PS 9 جاوزت S 8* P 7 يَبْغَا
O REN. 461; لتصرف C 14 الامواج + O REN. 461; P > و 13 فوق O 18
So REN. 17 تصرخ OP 16 التسبيح C 15 للتصوت C; للصلوات
واخلط معه O 19* ولا تهدى CS 18 لا تهدى C; تهدى OPS 462;
ويبنى + C 22 ولا النهار فانه يشفيهم REN. 462 21* وادهن O 20
الشجر والشمار

ይትዌከፍ ፡ እግዚ [A 7 r 1] አብሔር ፡ ልዑል ፡ ጸሎቶሙ ፡ ወስእለ
 ቶሙ ፡ ለውሉደ ፡ ሰብእ ። ወበቀዳሚት ፡ ሰዓተ ፡ ሌሊት ፡ ያክተትዎ ፡
 *አጋንንት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ልዑል ፡ ወአልቦሙ ፡ እከይ ፡ *ወኢላዕለ ፡
 መኑሂ ፡ ፳ እስከ ፡ አመ ፡ ይፈጽሙ ፡ ቅኔሆሙ ። ወበዳግም ፡ ሰዓት ፡ ይሴብ
 [B 8 r 1] ሕዎ ፡ ዓሣት ፡ *ወተሉ ፡ ዘሀሉ ፡ ውስተ ፡ ማያት ፡ ፋ አራዊት ፡
 ወዐናብርት ። ወበሣልስ ፡ ሰዓት ፡ ትሴብሐ ፡ እሳት ፡ ፶ እስመ ፡ መትሕተ ፡
 ታሕ [Γ 4 v 2] ቲት ፤ ወበዛቲ ፡ ሰዓት ፡ ኢይክል ፡ መኑሂ ፡ ፶ ተናግሮ ።
 ወበራብዕት ፡ ሰዓት ፡ ይቄድስዎ ፡ ሱራፌል ። ወበኃምስ ፡ ሰዓት ፡ ይሴብ
 ሕዎ ፡ ማያት ፡ ዘመልዕልተ ፡ ሰማያት ፤ ወቀዲሙሰ ፡ ፷ ነበርኩ ፡ እንዘ ፡ እ
 ሰምዖሙ ፡ ለመላእክት ፡ በዛቲ ፡ ሰዓት ፡ ዘከመ ፡ ይጸርጉ ፡ ከመ ፡ ድምፀ ፡
 መንኲራተር ፡ ፸ ዐበይት ፡ ወዓዲ ፡ ይጸርጉ ፡ መዋግድ ፡ በቃለ ፡ ስብሐት ፡
 ለእግዚአብሔር ። ወበሳድስ ፡ ሰዓት ፡ ይሴብሕዎ ፡ ደመናት ፡ ለእግዚአብ
 ሔር ፡ በፍርሀት ፡ ወበረዓድ ። [A 7 r 2] ወበሳብዕ ፡ ሰዓት ፡ ፺ ታረምም ፡
 ምድር ፡ ፺ ወተሉ ፡ ዘዲቤሃ ፡ ወይነውሙ ፡ ፺ ማያት ፤ ወበዛቱ ፡ ሰዓት ፡
 ሶበ ፡ ነሥአ ፡ ካህን ፡ ማየ ፡ ፺ ወቶስሐ ፡ ምስሌሁ ፡ ዘይተ ፡ ቅዱሰ ፡ ወቀብአ ፡
 ቦቱ ፡ ድውያነ ፡ ወእለሂ ፡ ፺ ኢይ [B 8 r 2] ነውሙ ፡ ሌሊተ ፡ ፺ እምብ
 ዝኅ ፡ ሕማም ፡ እምተፈወሱ ፡ እምደዌሆሙ ፡ *ወእምኖሙ ፡ እለ ፡ ፺ ይተ
 ግሁ ። ወበሳምን ፡ ፺ ሰዓት ፡ ታወዕእ ፡ ምድር ፡ ሣዕረ ፡ ወሐመልማለ ፡ ወታ
 በቀላ ፡ ዕፀወ ። ወበትስዐቱ ፡ ሰዓት ፡ ይትቀነዩ ፡ መላእክት ፡ ለእግዚአብሔ
 ር ፡ ፺ ወትበውእ ፡ ጸሎቶሙ ፡ ለውሉደ ፡ ሰብእ ፡ ቅድመ ፡ እግዚአብሔር ፡
 ልዑል ። ወበዐሠርቱ ፡ ሰዓት ፡ ይትረጎሙ ፡ ፺ አናቅጸ ፡ ሰማይ ፡ ፺ ወይሰ
 ምዕ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸሎቶሙ ፡ ለውሉደ ፡ መሃይምናን ፡ ወይትወሀ
 ቦሙ ፡ ስእለ [Γ 4 v 3] ቶሙ ፡ ዘይስእሉ ፡ እምኅበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወበ

1 ት > Γ 2 * B ሰእ' ፡ ል' ፡ እ' ፡ 3 * AB ሳዕለ ፡ ዙሉ ፡ ወኢመኑሂ ፡
 4 * Γ ወተሉ ፡ ዘሀለዉ ፡ ውስተ ፡ ማይ ፡ 5 Γ + ሰእግዚአብሔር ፡ 6 Γ
 ወኢመኑሂ ፡ 7 ወ > Γ 8 > AB 9 A + ት 10 AB + ት 11 Γ +
 ይዴልል ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ሳዕለ ፡ ማይት ፡ 12 AB + ዙሰንታሃ ፡ 13 Γ
 ይቀውሙ ፡ 14 Γ ማይ ፡ 15 ሂ > AB 16 B በሌሊት ፡ 17 * Γ
 እለ ፡ በአሚን ፡ 18 B + ት 19 AB . . . ዋ ፡ 20 AB
 ሰማያት ፡

ابواب السماء * وفي هذه السامه نُستجاب دُما اولادى¹ المومنين وُبعطون
كلما² يسالونه من الله عز وجل *وعلا وفيها يكون نزول النعمة والموهبة
من الله وفيها احكاك اجنحة السارافين فبقوة احكاكها يصعق الديك
ويصرخ بالتسبحة [O 16a] للرب وفي الساعة الحادِ عشرة تكون فرحة وبلجة
على الارض كلها وذلك ان الشمس تدخل عل فردوس الله ويشرق ضياها
في اقطار الارض فتنضى البرايا كلها بوقوع شعاع الشمس عليها وفي الساعة
الثانية عشرة ينبغى لاولادى ان يبخروا فيها بين يدى الرب باليسمين⁴
فان فيها يكون [P 10a] هدوة كثيرا في السماء على جميع السماوين⁶،
واعلم يا بنى شيثت وانصت لكلامى وتيقن ان الله سينزل الى الارض
كما قال لى وفهمنى وعرفنى في وقت تعزيتنه اياى بخروجى من الفردوس
فانه قال⁷ جلت اسماءه كلمتى⁸ في آخر الزمان يتجسد⁹ من جارية بكر
تسما مريم ويحتجب بها¹⁰ ويلبس جسدا¹¹ وتولد كولد الانسان بقوة
وتدبير لا يفهمها غيره¹² من¹³ يطلعه على ذلك ويسعا مع الاولاد من¹³
البنين والبنات الذين يكونون في ذلك الابان ويعمل العجايب [O 16 b]
وايات ظاهرا ويمشى على امواج البحر كمشيه على الارض اليابسه وينتهر
الرياح علانيه فتنقاد لامره ويصوت لامواج¹⁴ البحر فتستجيب له طايعة، وبامره
تبصر العميان وتتطهر البرص وتسمع الصم وتتكلم الخرس وتنبتسب الحدب
وتنهض المقعدون وتقوم الزمنا ويمشون وتهتدى كثير من الطغاة الى الله
وتسترشد الضالون وتطرد الشياطين، وكان فيما عزانى به الرب ان قال لى
يا ادم لا تحزن فانك الها هممت بان تكون فتجاوزت¹⁵ وصيتى¹⁵ فالاها
انا جاعلك في غير هذا الوقت بعد * زمن طويل ومدة¹⁶ من السنين، وقال

ein längerer ; بتسبيحات ولادى O ; وفيها تسبيحات ودعوات اولادى C *
بالتسمين P 4 و S nur * 3 ما OS ; فكلما P 2 Zusatz REN. 462
كلمنى S 8 > S 7 الارضيين O 6 هدرا P 5 بالشمس O
P 11 O > ; بى PS REN. 465 ; Conj. 10 انى اتجسد O 9 وقال
ursprünglich ; و REN. 465 13 احب + REN. 465 12 جلدى S ; جسدى
vielleicht [ويكبر(?)] من السنين etc. o. ä., vgl. das Äthiopische 14 S
مدة OS nur * 16 بتجاوزك S ; لها تجاوزت REN. 466 15 بامواج

ድምፁ ፡ ክነፊሆሙ ፡ ለሱራፊል ፡ *ውእተ ፡ ጊዜ ፡¹ ይነቁ ፡² ዶርሆ ፡ ወይ
 ሴብሕዎ ፡³ ለእግዚአብሔር ። ወበዐሠርቱ ፡ ወአሐዱ ፡ ሰዓት ፡ ይከውን ፡
 ፍ [A 7 r 3] ሥሐ ፡ ወሐሜት ፡ ዲበ ፡ ነሉ ፡ ምድር ፡ እስመ ፡ ፀሐይ ፡ ይ
 በውእ ፡ ውስተ ፡ ገነት ፡ ወይሠርቅ ፡ ብርሃኑ ፡ ውስተ ፡ ነሉ ፡ አጽናፈ ፡
 ዓለም ፡ ወያበርሀ ፡ ላዕለ ፡ ነሉ ፡ ፍጥ [B 8 r 3] ረት ። ወበዐሠርቱ ፡ ወ
 ክልኤቱ ፡ ሰዓት ፡ መፍትው ፡ ለውሉድየ ፡ ይቁሙ ፡ ቅድመ ፡ እግዚአብ
 ሔር ፡ ወይትቀነዩ ፡ እስመ ፡ በዛቲ ፡ ሰዓት ፡ ይከውን ፡ *አርምጥ ፡ ብዙኅ ፡⁴
 ላዕለ ፡ ነሉሙ ፡ ሰማያውያን ። አእምርኬ ፡ ዘንተ ፡ ነሉ ፡ ወስምዐኒ ፡
 ነገርየ ፡ ወለቡ ፡ ከመ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ልዑል ፡ ይወርድ ፡⁵ ውስተ ፡
 ምድር ፡ በከመ ፡ ነገረኒ ፡ ጊዜ ፡ አውዕአኒ ፡ እምውስተ ፡⁶ ገነት ፤ እስመ ፡
 ውእቱ ፡ ይቤለኒ ፡ ከመ ፡ ቃሉ ፡⁷ በደኃሪ ፡ መዋዕል ፡ ይሰባእ ፡⁸ እምወለት፡፡
 ድንግል ፡ እንተ ፡ ሰማ ፡ ማርያም ፡ ወይሴወር ፡¹⁰ ውስቲታ ፡¹¹ ወይለብስ ፡
 ሥጋ ፡¹² ወይትወለድ ፡ በአምሳለ ፡ ሰብእ ፡ በዐቢይ ፡ ኅይል ፡ ወኪን ፡ ወጥ
 በብ ፡ አልቦ ፡¹³ ዘያአምሮ ፡ ዘእንበሌሁ ፡ ወዓዲ ፡ ዘከሠተ ፡¹⁴ *ሉቱ ፡ ወያ
 ንሶሱ ፡¹⁵ ምስለ ፡ ውሉድ ፡¹⁶ ዲበ ፡ ምድር ፡ ወይልሀ [A 7 v 1] ቅ ፡ *በመ
 ዋዕል ፡ ወዓመታት ፡¹⁷ ወይገብር ፡ ተአምራተ ፡ ወመንክራተ ፡ ክሠተ ፡
 [Γ 5 r 1] ወየሐውር ፡ ዲበ ፡ ባሕ [B 8 v 1] ር ፡ ከመ ፡ ዘየሐውር ፡ በየ
 ብስ ፡¹⁸ ወይጊሥጽ ፡ ባሕረ ፡ ወነፋሳተ ፡ ገሃደ ፡ ወይትኤዘዙ ፡ ሉቱ ፡ ወይ
 ዴውያሙ ፡¹⁹ ለመዋግደ ፡ ባሕር ፡ ወያወሥእዎ ፡²⁰ ፍጡን ፡ ወይሬስዮሙ ፡
 ለዕውራን ፡ ይርአዩ ፡ ወእለ ፡ ለምጽ ፡ ይንጽሑ ፡²¹ ወጽሙማን ፡ ይስምዑ ፡
 ወበሃማን ፡ ይንብቡ ፡²² ወያነሥአሙ ፡ ለመፃጉዓን ፡¹² ወያረውጸሙ ፡ ለሐ
 ንካሳን ፡ ወይመይጦሙ ፡ ለብዙኃን ፡ እምስሕተት ፡²³ ውስተ ፡ አእምሮ ፡
 እግዚአብሔር ፡ ወይሰድዶሙ ፡ ለአጋንንት ፡ እምላዕለ ፡ ሰብእ ። ወዓዲ ፡
 *ነገረኒ ፡ እግዚአብሔር ፡²⁴ ወይቤለኒ ፡ ኢትሕዝን ፡ ኦኦዳም ፡ እስመ ፡

1* > AB 2 So Codd. 3 AB....ሶ ; Γ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ደሴ ፡ 4* AB
 ንስቲት ፡ ጳ ፡ 5 Γ + እምሰማይ ፡ 6 እም > B 7 AB በቃሉ ፡ 8 So
 Cod. Tub., zitiert bei DILLMANN, Lex. col. 361; ABΓ እሰባእ ፡ 9 AB + ከ
 10 Codd. ..ሰ... ፡ 11 AB ውስተ ፡ ሥጋግ ፡ 12 > AB 13 AB ወእ ፡ 14 AB
 ለዘ ፡ ; Γ ክሠተ ፡ 15* Γ nur ደንሶሱ ፡ 16 Γ ወልደየ ፡ 17* Γ በዓ ፡ ወመ ፡
 18 Γ የብስ ፡ ወይገብር ፡ ከመዝ ፡ 19 መ > AB 20 AB....ጳ ፡ 21 AB .ፊ... ፡
 22 Γ ይትናገሩ ፡ ወይ ፡ ; AB .ፊ... ፡ 23 ABትተሙ ፡ 24* AB
 እ ፡ ፊ ፡

لى الرب ايضا انى أَخْرَجْكَ¹ من ارض الفردوس الى الارض المُنْبَتَه الشوك
والدردار² حتى تَسْكُنْهَا واحْتَى صلبك³ وارعِد رُكْبَتَيْكَ من الكبر
والشَيْخُوخَة * يا تُرَاب الى الموت اسلِمِكَ⁴ وجسَمِكَ طَعْمًا * للسوس اجعله
وقوته⁵ للودود، وبعد خمسة ايام ونصف من ايامى اترَأَفُ⁶ برحمتى
[O 17a] عليك واليك انزل⁷ وفي بيتك أسكن وجسَمِكَ البس من اجلك
يا ادم طفلا اكون من اجلك يا ادم فى اسواق أَحْبِوَاء⁸ من اجلك يا ادم
اربعين يَوْمًا اصوم من اجلك يا ادم اقبل المعمودية من اجلك يا ادم على
الصليب أَرْفَع من اجلك [P 10b] يا ادم الغربية⁹ اقبل من اجلك يا ادم
بالصوت أَجْد من اجلك يا ادم الخل الذوق من اجلك يا ادم تَسْمَر كَفَاى
من اجلك يا ادم بالمعربة اطعن من اجلك يا ادم للعلى ارعد من اجلك
يا ادم الشمس اظلم من اجلك يا ادم الصخور اشقق من اجلك يا ادم
لِقْوَى السماء اهرب¹⁰ من اجلك يا ادم * للسماء اذهب¹¹ من اجلك يا ادم
القبور افتح من اجلك يا ادم البرية كلها افزع من اجلك يا ادم ارضًا جديدةً
اصنع وبعد ثلثة ايام اقيمها فى القبر انهض¹² الجسد الذى اخذته منك
وأصعدهُ معى بلا افتراق منى واجلسهُ عن يمين لاهوتى واجعلك الاهى
كما أَحْبَبْتِ، فاحفظ [O 17b] يا بنى شئت وصايا الله ولا ترخص¹³
عندك¹⁴ كلامى واعلم انه لا بد للرب من المجرى * الى الارض وتاخذه قوم
مُنَافِقُونَ وَيُمَدِّدُونَهُ على عود الصليب وبعثونه من لباسه ويرفعونه بين
لصين رديين ويصعد بجوهر¹⁵ ناسوته على الصليب ويقتل ويدفن¹⁶ الجسم
الذى ياخذهُ مِنَّا ثم يُقِيمُهُ¹⁷ ويطلعهُ معه الى السماء ويجلسهُ معه¹⁸
عن يمين لاهوته¹⁹، له التمجيد والوقار والتسبيحة والعظمة والعبادة
والسجود والتهليل والترتيل ولابنه²⁰ وروحه المقدس من الان وفى كل اوان
والى * آخر الدهور والازمان امين²¹، واعلم يا بنى شئت انه لا بد من ان
يجئ طوفان يغسل الارض كلها من اجل اولاد قايين الرجل الرديء الذى

1 † REN. 466 nur وايسا ساخرجك 2 > REN. 3 REN. 466
ادعوا الى الموت O حتى للموت اسلمك، ويكون 4 * REN. 466
ظهورك انزأ آف 5 P REN. 466 اترأف 6 P REN. 466 * 5 * والرمثا S؛ والرمثى P 5 اسمك
8 REN. 466 اترك 3. Perss.; P und وابنى ينزل 7 C اترأف S
ارعد 9 REN. 466 اذهب OP؛ اهرب 10 C الغربية 9 REN. 466 امشى
ابهيح O؛ للبريه السما اربح 11 * S؛ اربح 11 Conj. P؛ رارب 11 REN. 466 وارعب
14 O تنس 467 REN.؛ تمتخض OP 13 und ينهض 12 C
بعد + S 17 OP > 16 REN.؛ ونحو هو لاهوته و O 15 عبدك P؛ عنك
الذى + 467 REN.؛ ويكون كلما كنت عليه 19 * C nur 18 > REN. ثلثة ايام
دهر الدهرين والسبح لله دايمًا سرمدًا 21 * REN. 467 ولايبه 20 REN. 467

ፈቀድከ : ትኩን : አምላክ : ወዐለውከ : ትእዛዝዩ ፤ ናሁ : እሬስዩ
 ከ :¹ ወአከ : ይእዜ : አላ : በሕቱ : እምድኅረ : ኅዳጥ : መዋዕል ። ወካዕበ :
 ነገረኒ : ወይቤለኒ : አነ : ውእቱ : እግዚአብሔር : ዘአውፃእኩከ : እም
 [A 7 v 2] ገነተ : ትፍሥሕት : ውስተ : ምድር :² እንተ : ታበቀሉ : ሦከ :
 ወአሜከላ : ወተኅድር : ው [B 8 v 2] ስቴታ ፤ አደንን :³ ዘባነከ : ወአር
 ዕድ : ብረከከ :⁴ በርሥእና :⁵ ወእሬሲ : ሥጋከ : ሲሳዩ :⁶ ለዕዲያት ፤ ወእ
 ምድኅረ : ኅሙስ : መዋዕል : ወመንፈቀ : መዓልት : እሣህለከ : ወእም
 ሕረከ : በብዙኅ :⁷ ሣህልዩ : ወምሕረትዩ : ወእወርድ : ው [Γ 5 ፣ 2] ስተ :
 ቤትከ : ወአኅድር : ውስተ : ሥጋከ ፤ ወበእንቲአከ : ኦአዳም : *እትወለድ :
 ከመ : ሕፃን : ወበእንቲአከ : ኦአዳም : አሐውር : ውስተ : ምሥያጥ : ወ
 በእንቲአከ : ኦአዳም :⁸ እጸውም : አርብዓ : መዓልተ :⁹ ወበእንቲአከ : ኦአ
 ዳም : እትዌከፍ : ጥምቀተ : ወበእንቲአከ : ኦአዳም : እትዲገሥ :¹⁰ ሕማ
 መ : ወበእንቲአከ : ኦአዳም : እሰቀል : ዲበ : ዕፀ : መስቀል : *ወዝንቱ :
 ኩሉ :¹¹ በእንቲአከ : ኦአዳም ፤ ዘሉቱ : ስብሐት : *ወዕበይ : ወእኒዝ :¹²
 ወክብር : ወሰጊድ : ወዘምር : ምስለ : አቡሁ : ወመንፈስ : ቅዱስ : እም
 ይእዜ : ወእስከ : ለዓለመ :¹³ ዓለም : አሜን ። ወዓዲ : አእምር : ኦወል
 ድዩ : ሴት : ናሁ : ይመጽእ : አይኅ :¹⁴ [A 7 v 3] ወዩኅዕባ : ለኩላ : ም
 ድር : በእንተ : *ውሉዱ : ለቃዩል : ቀታሊ :¹⁵ ዘቀተለ : እኅሁ :¹⁶ በቅ
 [B 8 v 3] ንአት : በእንተ : እኅቱ : ሉድ ፤ ወእምድኅረ : አይኅ : በብዙ
 ኅ : ሱባዔ : ይክውን : ደኃሪ :¹⁷ መዋዕል : ወይትፌጸም :¹⁸ ኩሉ : ወይበ
 ጽሕ : ጊዜሁ : ወትበልዕ : እሳት : ኩሉ : ዘትረክብ : ቅድመ : እግዚአ
 ብሔር : ወትትቄደስ : ምድር : ወዩሐውር : ዲቤሃ : እግዚአ : ኦጋእዝት ።

1 Γ + ወአገብአከ : 2 Γ + ርገምት : 3 AB እድንን :
 4 Γ . ር . . . : 5 AB በርሥእን : 6 > AB 7 AB በብዝን :
 8* > AB 9 Γ + ወዳሌሊተ : 10 AB እትዌከፍ : 11* Γ ወዘንት :
 ኩሉ : 12* AB ወእ / ወሰ' : 13 AB nur ወ 14 Γ + ዲበ :
 ምድር : 15* AB nur ወልድየ : ቃየል : 16 A . . ሆ : 17 Γ
 በደ . . . : 18 A . . . ፈ . . . :

قتل اخاه¹ بسبب غيرته على اخته ليودا وبعد الطوفان بسواييع كثيرة يكون آخر العالم وتتم الحدود وتنكامل الاشياء وتنقطع المدة التي جعلت [O 18a] للبرايا وتاكل النار ما تلحقه بين يدي الرب وتتقدس الارض *ويمشى فيها رب الارباب الآتى²، فكتب شئت هذه الوصية وختمها بخاتم اييه ام الذى كان [اخذه؟] معه من الفردوس وخاتم حوا وخاتمه.

3 > Codd. 2 * > S ; وهذه وصية لشيث C 1 اخاك S

[V, fol. 8a] ويجب ان تفهم سرور ساعات الليل والنهار بصلاة الداييمه والتساييع والتماجييد والسجود والخضوع والركوع قدام الله كل اوقاتك فان لكل ساعه من ساعات الليل والنهار انفس تطيع الله وتقدم قدامه صلاة وتذل بين يدي خالقها الله الرب القاهر، فمن ذلك في اول ساعة من النهار تسبيح اولادى ابناء البشر قدام الله لان الله رويس ابوهم على كافة عبادة واعطاء الملك والعز والقوة والنبوه والكهنوة فراس بذلك وخلف الرياسه على اولاده الى الابد والله اوعده ان يخلصه من موته وخطيته ويعيده الى ميراثه الاول وسكنه في عدن التى على يمين الفردوس المقدس، وفي الساعة الثانية صلاوة الملائكة وابتهالاتهم وطلاواتهم¹ في انفسهم وفي ساير ابنا العالم، وفي الساعة الثالثة تعجييد اصناف الطير الذى على وجه الارض، وفي الساعة الرابعة عبادة الروحانيين الذين يتعبدون قدام نور روح الله المهوله التى لا تجد ولا توصف، وفي الساعة الخامسة تكون عبادة ساير الحيوان ذواب الارض ذو الاربع، وفي الساعة السادسة طلبة الكرويين والسرافيين والطغمت الجبابرة* وتضرعهم وخضوعهم²، وفي الساعة السابعة يكون الدخول الى الله والخروج³ من عنده وان كان الله تعالى لا يرى لكن يسمع صوته من كلمته المقدس فيستجيب له روساء⁴ الاملاك من هناك ويتصل اصواتهما باصوات كل عساكر السماوات بالتنظيم [8b] والتهليل والتبجيل للوحيد الفريد الناطق بابنه البجيل⁵ فاذا ما صلى الانسان في ذلك الوقت اتصل تسبيحه بتساييع الملائكة فتكون عند الله صلاته مستجابة، وفي الساعة الثامنة تعبد الشياطين الله تعالى فاذا صلى الانسان في تلك الساعة لم يتداخل قلبه فكراً ردى ولا⁶ وسوسه من جانب الشيطان لان الشياطين مشتغلين في عبادتهم الله تعالى، وفي الساعة التاسعه تتعبد الملائكة التى يحرسون قبة الله وهولاي يسمون اليقظة النورانيه، وفي الساعة العاشرة صلاة المآ فان المآ يقف من جريانه ويستقر وتعلوا عليه روح القدس وترفرف عليه فيتطهر من دخول الشياطين اليه

1 وطلاياتهم Cod. 2 * Cod. وتضرعهم وخضوعهم 3 Cod. وخروج 4 روساء Cod. 5 Cod. النجيل 6 Cod. وله

ወጸሐፈ ፡ ሴት ፡ *ዛተ ፡ ትእዛዘ ፡ ወጎተግ ፡¹ በግጎተሙ ፡ ወበግጎተሙ ፡
 አቡሁ ፡ አዳም ፡ ዘነሥአ ፡ ምስሌሁ ፡ እምወስተ ፡² ገነት ፡ ወበግጎተግ ፡
 ለ [5 r 3] ሔዋን ፡ እሙ ።³ ። ። ። ። ። ። ።

1 * > AB 2 እም > AB 3 AB እም፣ ።

وتلبّسهم به ولولا ان روح الله المقدسه في كل يوم تطلع على جميع الاميا وترفرق عليها رحمة من الله الروح الحى الناطق الدايم الحياة الخالق لكل حى لما قدر من خلق الله ان يشرب من الماء قليل الا وقتله واثلف نفسه، وفي الساعة الحادى عشرة تبتلع وتفرح انفس القديسين بما نجد من الراحة والسكون والدعه التى يواصلها الله على يدى املاكه المقربين كذلك السليحين والشهدا والمومنين، وفي الساعة الثانية عشر صلاة اولادى وتوديعهم اليوم الماضى من النهار وقربة الله تعالى وابتهال ودعا مستجاب،، واما ساعة الليل فان في ساعة الاولة عبادة الشياطين لله، وفي الساعة الثانية عبادة الهيئتان والاسماك ودواب الماء، وفي الساعة الثالثة عبادة النار التى في السما الثانية فوق الغلك، وفي الساعة الرابعة تقديس الملائكة الاسرفيين لله تعالى، وفي الساعة الخامسة عبادة الاميا جميعها التى فوق السما فانتى كنت اسمع ضجيج الملائكة كضجيج المراكب السائرة في اليم وصراخ الموج وهيجانه بالتسايب للرب، وفي الساعة السادسة تضرع السحب الى الله وهى مرعوبه، وفي الساعه السابعه تتقف قوه الشمس الارض وتسكن وتثبت وتمجد للرب وتنام المياة وتستريح، ولو خطف انسان شيئاً من ذلك الماء في تلك الساعه واخلط فيه كاهن الله زيتاً وانطل بذلك الزيت والماء من به اوجاع او من لا ينام الليل لآستراح¹ من عذاب سهرة واشفاة الله من مرضه ووجعه، وفي الساعه [ga] الثامنه باذن الله تعالى يصعد العشب من الارض، وفي الساعة التاسعه تشمسه الملائكة ودخول الصلاوات الى قدام الله، وفي الساعة العاشرة تفتح ابواب السماء فاذا ما ارتفعت من اولادى صلاة في تلك الساعه كانت مستجابه عند الله مقبوله وفي تلك الساعه تصفق اجنحة الاسرافيين وفي ذلك الوقت يصيح الديك، وفي الساعة الحادى عشر تكون فرحه وبلجه من ساير اراضى الدنيا وذلك ان الشمس تدخل في الفردوس وتشرق ضوءها في اقطار الارض وتضى البرايا كلها بوقوع شعاع الشمس عليها، وفي الساعه الثانية عشر ينبغى يا ابنى ان توصى اولادك ان يبحرون بين يدى الرب باللبن فان ترويه² اللبن

1 Cod. لا استراح 2 Cod. رويح

تفرح الملايكة وتهرب منه المرضة¹ والابالسه وتقرّ انفس الصديقين
وتحيا وتستريح ارواح الأدميين²، واعلم أنّ الله يرسل كلمته المقدسه
الخالقه من السماء الى الارض ويجلّ الله الكلمه في أحشا عذرا من اولادى
ويتأنس بصورة نورية بجنسها في لباس الأدميه ويسكن الرب الله كلمته
فيها ويظهرها الى الارض برجه منه وراقه³ على جميع مخلوقاته يخلص
به البشر من موت الخطيه التى ورثوها منى لمخالفتى لله ويقيم اجسادهم
الباليه التى دفنتها الارض وجعلتها رميم لكونى انا اكلت من الشجرة
الموت التى نهانى الله ان لا اكل منها واكلت فاستحققت⁴ بمخالفتى
لله تعالى ان اموت موت اول وموت ثانى موت الخطيه الاول وموت من
جانب تلك الثمرة التى ظننت⁵ انها ثمرة الحياة الابديه وكانت تلك الثمرة
ثمرة الموت، فاذا ما ظهر الرب في لباس المقدس اظهر آيات وعجائب
ومعجزات ومخترعات واحيا الاموات ومسح من احب ان يمسحه وقهر كل
مخلوق بقوته وقدرته وعظمته وجلالته وهيبته واطاعه كل حيوان في البر
والبحر والهوا والنار وكل ما تحويه الاميا وتطيعه الشياطين ويفتح اعين
العميان وأذان⁶ البكم ويسمع [gb] الصم ويقيم المقعدين ويظهر البرص
ويشفى الآلام ويتكلم بالخرس بامره ونهيه، وهو يمشى على الارض والسموات
مملوه منه ولم يحتجب الله منذ القدم عن مخلوقاته الا ليظهر في لباسى
ويمشى بين اولادى على وجه الارض كشهوته وارادته اذ كان الله الفاعل
لما يريد بيده يشمل مخلوقاته وجميع مخلوقاته لا تطلع على غوره ولا على
سره فله منا التساييح، والانسانيه للمولى المسيح الذى يظهر بقدرته من
احشا العذراء⁷ ظهور لا يدرك له كيفيه في لباس طفل يرضع من ثدى
تلك التى امتلت منه احشاهما وظهر منها ظهور القدره لا كظهور العاده
ويتربا بين البنات والبنين ويظهر عجائبه السماويه بين اولاد البشر على
وجه الارض ويكمل ارادته في عالمه ويستخلف من يشا عوضه في الارض
ويرفع جثمانه المشاكل لجسدى من اللحم والدم على خشبة الصليب، وفي
ذلك اليوم يكون خلاصى من خطيتى كلذى اوعدنى به الاب الله الرحيم
في يوم تعزيته اياى عند خروجى من الفردوس الى هذا الجبل المقدس،
فيجب ان تعلم ان كلما قد اودعتك اياه من هذه وصيتى لا بد ان يكون
لان الله عرفنى اياه، واعلم ان مخلصى يرفع لجسده في تلك الايام على خشبه
الصليب ويكمل موته ودفنه فالرب الكلمه الساكن فيه الذى اختاره له لباسا
ناطق منه مخاطبا لابنا البشر يرفعه بقدرته من تربته ويظهره الى الذين
استودعهم اسراره لتثبت بذلك قلوبهم ويحقق عندهم أن⁸ الله الرب

1 المرده Cod. 2 وراقه Cod. 3 دثرتها Cod. 4 فاستحققت Cod.
5 ظنيت Cod. 6 * > Cod. 7 العذرة Cod. 8 انه Cod.

الكلمه نزل من سماه وتجسم بمثال اجسامكم من لحم¹ ودم كجبلتى ليكمل قول الله اذ قال² منذ قبل ان يخلقنى الى الوجود فخلق انسانا كشبهنا وتمثلنا فخلق صورتى في لباس مخلصى الرب الصانع الله الكلمه الذى خلق الاب به كل مخلوقاته في السماوات والارضين، وان لا بد ان³ ياتى على الارض طوفان الماء ويهلك [10a] كل اولاد قايين وكلمن اتبع طريقتهم الرديئه وينجى الله المومنين، فيجب ان تحفظ كلما ساررتك اياه واستودعتك من الله،، وكتب شيث عن ابيه ادم جميع ما اوصاه به في سفر الكتاب وختم عليه ادم بخاتمه وكذلك⁴ حاوا بخاتمها وختم شيث الابن صاحب عهد ابويه ايضا بخاتمه.

Wie sofort ersichtlich, zerfällt unsere Schrift in zwei Teile: eine Stundentafel und eine Reihe von Weissagungen. Letztere decken sich größtenteils mit biblischen; nur am Schluß sind in der ersten arabischen [Ar¹] und der äthiopischen [Ae] Version einige Angaben beigefügt, u. a. bezüglich des Weltuntergangs durch Feuer, die in der zweiten arabischen Version [Ar²] und schon in der syrischen Vorlage [Syr] fehlen und wohl auf eine anderweitige Provenienz als der übrige Text zurückzuführen sind.

Besonderes Interesse bietet die Stundentafel, umso mehr als hiervon griechische Quellen existieren und zum Teil auch zugänglich gemacht sind. Schon RENAN hat gesehen, daß Syncellus und Cedrenus eine solche Tafel kannten, die dem von ihm mitgeteilten syrischen Text ganz ähnlich ist⁵, und die betreffende Cedrenusstelle seiner Abhandlung beigegeben (p. 429). Neuerdings hat dann — worauf mich ALBRECHT DIETERICH aufmerksam machte — W. E. BARNES in J. A. ROBINSON's *Texts and Studies* II, 2, p. 121 (Cambridge 1892) auf "a fuller résumé of the hours of both day and night, preserved under the name of Ἀπολλώνιος μαθηματικός" hingewiesen, dessen Text er aus einem Pariser Codex vollständig kopiert hat. Es würde gewiß dankbar begrüßt werden, wenn BARNES diesen Text veröffentlichte; vielleicht gelänge es dann auch, unter Vergleichung der von RENAN mitgeteilten arabischen Namen der Stunden die im griechischen Ms. erhaltenen „hebräischen“ Namen zu deuten, deren Entzifferung BARNES bisher vergeblich versucht hat. Zunächst sind wir aber für die griechische Version des Νυχθήμερον von Apollonius

¹ Cod. لم ² Cod. + لى ³ Cod. ما ⁴ > Cod.

⁵ Vgl. auch schon DILLMANN in EWALD's *Jahrbüchern d. bibl. Wiss.* V, 1853, S. 12

[Ap] auf die von BARNES zitierten Auszüge beschränkt, die GIBERT GAULMYN in seinen Anmerkungen zu dem Dialog von M. Psellos *περὶ ἐνεργείας δαιμόνων* mitgeteilt hat; sie umfassen alle Stunden der Nacht und die 6. und 10. des Tages (s. MIGNE, *Patr. Gr.* Vol. 122, p. 846, ann. 70 und p. 853, ann. 91), während von Cedrenus [Ce] nur die Tagstunden bekannt sind.

Ein endgiltiges Urteil über das Verhältnis der verschiedenen Versionen muß somit natürlich bis zur vollständigen Ausgabe des Apolloniustextes reserviert bleiben. Indessen dürften vielleicht schon jetzt die folgenden Schlüsse nicht allzugewagt erscheinen.

1. Ae ist durchaus abhängig von Ar^t und kommt für Syr und Ce + Ap nicht in Betracht; zu Tagstunde [Ts] 10 und Nachtstunde [Ns] 4 sind einige Worte (über das Wasser, bzw. über die Anbetung der Seraphe) ausgefallen; **ⲉⲩⲣⲉ** : **ⲁⲛⲁ** zu Ns 9 ist Zusatz.

2. Ar^t floß aus einem Text der Klasse Ar^t und hat dann reichliche Zusätze erfahren, die gegen das Ende zu abnehmen; vgl. besonders zu Tss 1. 2. 4. 6. 9. 11. 12, Nss 7, 12; diese sind für Syr und die Griechen also gleichfalls belanglos. Die Lesart zu Ns 3 ist späte Änderung (vgl. Ns 5); eine Lücke nach **ⲁⲩ** zu Ns 1.

3. Syr ist nicht die unmittelbare Quelle von Ar^t. Dagegen spricht schon die Anordnung der Nachtstunden vor den Tagstunden in Syr > Ar^t. Da ferner wenigstens in einem Falle die enge Zugehörigkeit der Araber zu den Griechen gegenüber dem Syrer zu Tage tritt (Ts 5: Ar^t = Ce > Syr), so werden füglich Texterweiterungen von Syr gegenüber allen andern bekannten Quellen als spätere Zusätze betrachtet werden können, also zu Ns 1 **ⲙⲉⲗⲁⲓ ⲉⲩⲣⲉ**, zu Ns 6 **ⲙⲉⲗⲁⲓ ⲉⲩⲣⲉ**, zu Ns 8 **ⲙⲉⲗⲁⲓ ⲉⲩⲣⲉ** (?) und **ⲙⲉⲗⲁⲓ ⲉⲩⲣⲉ**, zu Ns 9 **ⲙⲉⲗⲁⲓ ⲉⲩⲣⲉ** (vgl. Ts 9), zu Ns 10 **ⲙⲉⲗⲁⲓ ⲉⲩⲣⲉ** (vgl. Ts 10), zu Ns 12 **ⲙⲉⲗⲁⲓ ⲉⲩⲣⲉ**; zu Ts 6 **ⲙⲉⲗⲁⲓ ⲉⲩⲣⲉ**, zu Ts 8 **ⲙⲉⲗⲁⲓ ⲉⲩⲣⲉ** und zu Ts 12 **ⲙⲉⲗⲁⲓ ⲉⲩⲣⲉ**.

4. Keiner der beiden griechischen Texte ist die unmittelbare Vorlage zu einem der orientalischen. Die Griechen selbst stimmen in den beiden Fällen, in denen allein sie bis jetzt kontrolliert werden können (Tss 6. 10), nicht unter einander überein. Ap bietet einen mit SyrAr näher verwandten, aller Wahrscheinlichkeit nach (s. u.) auch ursprünglicheren Text als Ce. Im Einzelnen ergibt sich: Ce > ApSyrAr versagt zu Tss 6. 8. 9, teilweise auch zu Tss 10 und 11; Ce = Syr > Ar zu Tss 1 und 4; Ce = Ar > Syr zu Ts 5. — Ap

> SyrAr versagt zu Nss 4 und 9 und differiert in Einzelheiten zu Nss 2. 3. 5—8 und 10—12; Ap = Syr > Ar zu Ts 6.

Unter diesen Umständen lassen sich zur Zeit für den erreichbar ältesten Text des Νυχθήμερον im *Testamentum Adami* aus den zugänglichen Quellen unter Abzug der oben besprochenen Zusätze in Syr und Ar² sowie unter Eliminierung der Differenzen von Ce > ApSyrAr lediglich die allen übrigen Textstücken gemeinsamen Aufzeichnungen verwerten, die folgendes, freilich lückenhafte Bild ergeben¹:

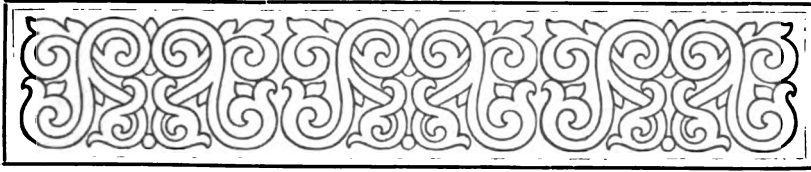
Ts 2 Gebet der Engel, Ts 3 der Vögel, Ts 6 der Kerube; Ts 7 Ein- und Ausgang bei Gott; Ts 9 Gebet der Engel, die vor dem Throne Gottes sind; Ts 10 dem Wasser (geweiht); darüber Gottes Geist schwebend als Schutz gegen die Dämonen; Wasser- und Öl-

¹ Vorausgesetzt ist bei dieser Zurückführung die Haltbarkeit einer sich unwillkürlich aufdrängenden Hypothese, daß wir nämlich eine verhältnismäßig gradlinige Entwicklung bzw. allmähliche Erweiterung des ursprünglichen Textes annehmen dürfen. Ist dem so, dann repräsentieren die in ein einziges Schlagwort zusammengefaßten Beschreibungen der Einzelstunden ihre älteste Gestalt, mit anderen Worten: die Beschreibungen führen zurück auf die Namen der Stunden, wie etwa: „Engel“, „Vögel“, „Fische“; aber auch „Jubel“, „Furcht“, „Ruhe“. Damit verglichen erscheinen nun die bei RENAN (p. 461) aus dem Par. Cod. 52 zitierten Stundennamen wie etwa نور oder فرح, سلامة, بهجة in neuem Lichte; ebenso aber auch die schon von ihm beigezogenen Namen in der 185. Fabel des astronomiekundigen Hygin (ed. M. SCHMIDT, Jenae 1872, p. 36), wie etwa Irene oder Eumonia (letzteres allerdings in BURSIAAN's Text fehlend). Es wäre ungemein verlockend, nun noch einen Schritt weiter zu tun und speziell die Tiere unseres Textes als in erster Linie namengebend für die Stunden zu betrachten. Im Obigen sind ja allerdings nur Tiere im Allgemeinen (κτῆνεα, θηρία Tss 4. 5) oder Tierklassen genannt, wie Vögel (πτηνά Ts 3) und Fische (ἰχθύες Ns 2); Apollonius aber erwähnt außerdem noch ὀρνικότες zu Ns 2 und ὄφεις sowie κύες zu Ns 3, und SyrArAe (allerdings > Ap) nennen zu Ns 10 den Hahn (الدريك, الدوك, 𐩨𐩣𐩪). Nichts läge nun näher, als mit diesen Namen den Ostasiatischen Tiercyclus und alles, was damit zusammenhängt (vor allem die auf Teukros-Rhetorios basierende *Dodekaoros*), in Verbindung zu bringen; s. zuletzt FR. BOLL, *Sphaera* S. 295 ff., besonders 325 ff. Drache (龍), Schlange (蛇), Huhn (雞, bzw. Hahn) und Hund (犬) kehren in diesem Cyclus wieder. Daß es sich dann ursprünglich nicht um Einzelstunden, sondern um eine bekannte babylonische Erscheinung (Herod. II, 109), nämlich um 12 Doppelstunden handelte, würde der verwässerte und von Wiederholungen keineswegs freie Text des *Testamentum* wohl vertragen. Aber nun etwa schon jetzt direkt alle späteren(?) Stundennamen darin auf jene ursprünglichen(?) Tiernamen zurückführen zu wollen — wogegen u. a. schon der Wechsel der nomina abstracta und concreta für die Benennungen der Stunden sprechen könnte, der die Annahme zweier heterogener Quellen nicht ausschließt —, hieße Hypothese auf Hypothese türmen und der Phantasie Tor und Türe öffnen

mischung gegen Krankheit; Ts 11 Freude und Jubel der Gerechten; Ts 12 Huldigung der Menschen, Ns 1 der Dämonen (δαίμονες, الشياطين, አጋገገጎ), die solange keinen Schaden bringen, Ns 2 der Fische, Ns 3 des Feuers, Ns 5 des Oberen Wassers; Ns 6 Furcht; Ns 7 Ruhe der Natur; Wasser- und Ölmischung gegen Krankheit; Ns 8 Hervorbringung von Grünem; Nss 10—11 (in Ap und SyrAr verschieden verteilt) Öffnung der Himmelstore, Flügelschlag der Seraphe, Jubel auf Erden, Sonnenaufgang vom (bzw. im) Paradies; Ns 12 Ruhe.

Welche Anschauungen mögen dieser merkwürdigen Ordnung zugrunde liegen? Vor fünfzig Jahren hielt RENAN (p. 435) es für recht wahrscheinlich, daß sie dem Avesta entlehnt seien. Zur Zeit scheinen sie „natürlich“ auf Babylonien zurückzuweisen (vgl. u. a. die Wasser-Öl-Zeremonie sowie umstehend die Anm.). Und in Zukunft?





Il Sawasew¹.

Per

Ign. Guidi.



Siri, gli Arabi e sulle orme di questi, gli Ebrei hanno largamente coltivato le discipline grammaticali e lessicografiche, ma sotto l'impulso più o men diretto della logica aristotelica e della scienza greca. Di tempi più antichi, i così detti paradigmi assiri² sono indipendenti dall'influenza greca, ma non meritano il nome di scienza grammaticale; anche le osservazioni d'indole più o men grammaticale, che ha raccolto il BERLINER³ nel Talmud e nel Midraš, ancorchè fossero affatto indipendenti dalla scienza greca, non rappresenterebbero un vero sistema grammaticale.

Gli Abissini tuttavia hanno coltivato, in modo per grandissima parte originale, le discipline grammaticali e lessicografiche, sotto il nome di *Sawāsew*. Questa parola s'interpreta: «scala» ovvero «ponte», ed ha tal nome perchè è «una scala che permette alla mente di salire in alto fino al sommo dei cieli, o di discendere fino al profondo degli abissi, e conoscere perfino il mistero della Trinità(!); è pure un ponte sul quale si passa dall'ignoranza alla scienza»⁴. Ma in realtà, *sawāsew* non è che la traduzione di **سَلْم**, nome dato alle grammatiche copto-arabe di abbā Yohannes di Samannūd, di Ibn al-'Assāl, ecc. Per opera di chi e quando il *Sawāsew* abbia avuto

¹ **መዳረሻ ስጥረት**. (Moncullo, 1889; per cura della Missione svedese)

² BEZOLD, *Überblick* § 110

³ *Beiträge z. hebr. Grammat. im Talmud u. Midrasch*

⁴ Cf. *Saw.* 3 (LUDOLF, *Comment.* 209)

press'a poco la forma che ha nella citata edizione di Moncullo, l'ignoro; i mss. di *Sawāsew*, che si conservano in Europa, non sono stati oggetto di studi speciali, per quanto io so, salvo l'uso che ne ha fatto il DILLMANN nel *Lexicon*; d'altra parte i mss. più antichi sembrano essere dei glossari, piuttosto che delle grammatiche. Il dabtarā KEFLA GIYORGIS mi asseriva che l'inventore del *Sawāsew* fu un tal DEDDEQ GABRA MĀRYAM, ma non mi seppe dire chi fosse o in qual tempo vissuto. SINODĀ, istoriografo di IYĀSU I° e BAKĀFFĀ, morto nel 1726, è detto autore di un *Sawāsew* celebrato, ma nessuno dei *sawās.* conservati nelle biblioteche di Europa porta, a quanto sembra, il suo nome.

Il *Sawāsew* si divide nelle 4 grandi parti seguenti: 1) አርባ ፡ ቀምር; 2) አርባ ፡ ግሥ; 3) ነጠላ ፡ ግሥ; 4) አገባብ; di ciascuna delle quali dirò separatamente.

I. አርባ ፡ ቀምር »

L'አርባ ፡ ቀምር («novero della coniugazione») tratta dei 28 soggetti seguenti:

I. መራጉት »chiavi« sono la vocale iniziale e la vocale finale della parola, perchè a guisa di chiave, l'aprono e la chiudono. Possono essere vocali iniziali di un verbo: *a, ā, ē, ě, o* (*qatala, bāraka, sēma, nehela, qoma*); la vocale finale è solamente: *a*; secondo alcuni anche *ē* (per causa di ይቤ). Tutte le vocali possono essere iniziali o finali di un nome.

II. አርአባት »capitani« sono le 8 forme seguenti: *qatala, qaddasa, gabra, a'mara, bāraka, sēma, behela, qoma*.

III. ሠራዊት »truppe o soldati« sono 50 forme diverse di verbi. Una piccola differenza dovuta ad una lettera gutturale, alle lettere: ወ o የ, alla reduplicazione ecc. basta per assegnare un verbo ad una forma distinta. Questi 50 »soldati« si raggruppano all' uno o all' altro dei »capitani« di cui si è detto nel n° pr. Ecco un esempio di ciascuna di queste 50 forme: (*qatala*) 1) *haṣṣa, hatata* (med. gem.). 2) *maḥāla, sa'ala*. 3) *wahaba, wa'ala*. 4) *naqawa*. 5) *kawawa*. 6) *warada*. 7) *wadaya*. 8) *ṣagaya*. (*qaddasa*) 9) *sabbeha, ṣawwē'a*. 10) *labbarwa*. 11) *tasaffawa*. 12) *tawakkala*. 13) *tanabbaya*. 14) *hal-lawa*. 15) *hallaya*. 16) *tamakkeha*. 17) *angallaga*. (*gabra*) 18) *sak-*

ra. 19) *maleha*, *balcha*. 20) *wadqa*. 21) *maswa*. 22) *masya*. (a'mara) 23) *adlawā*. 24) *aṭraya*. 25) *amantawā*. 26) *amaknaya*. 27) *amadbala*. 28) *anqalqala*. 29) *ansehaseha*. 30) *aqyāhayha*. 31) *astasana'ala*. 32) *qabayāwbaṭa*. 33) *tawahaweha*. (*bāraka*) 34) *sārara*. 35) *mālawa*. 36) *sāqaya*. 37) *šā'dawā*. 38) *šāhyaya*. 39) *māhraka*. (*sēma*) 40) *qēqeha*. 41) *zēnawā*. 42) *gēgaya*. 43) *šē-wawā*. (*behela*) 44) *weheza*. 45) *sehewa*. 46) *te'eya*. (*qoma*) 47) *hosasa*. 48) *toseha*. 49) *morqeha*. 50) *lolawa*.

IV. **አዕግድ** »colonne« sono le così dette coniugazioni (causativa, riflessiva, ecc.) designate colle parole: **አድራጊ**, **አስደራጊ**, **አስደራራጊ**, **ተደራራጊ**, **ተደራጊ**; questi nomi derivano da **አደረገ** »fare«, e l'influenza dell'arabo: **فَعَلَ**, **أَفْعَلَ**, **تَفَعَّلَ** etc. è chiara.

V. **አስራው** »radici« sono i preformativi dell'imperf. **ይ**, **ት**, **ን**. **አ**.

VI. **ፀዋትው** »specie« sono 4, e determinate dalla presenza delle lettere **ሀ**, **አ**, **ወ**, **የ** o dalla loro assenza.

VII. **ዐቢይ፣ አንቀጽ** »grande verbo« sono le forme del verbo finito, cioè: perfetto e imperfetto (indic. e soggiun.) e imperativo. Sono dette »grande verbo« perchè da sè sole danno un senso completo, p. es.: **ቀተለ** = egli ha ucciso; a differenza del »piccolo verbo«; v. appr. In questo capo sono date le forme dei vari verbi, secondo le 50 classi del capo III^o.

VIII. **ንዑስ፣ አንቀጽ** »piccolo verbo« è l'infinito o il gerundio nel verbo primitivo e nei verbi derivati; è detto così perchè da sè solo non forma una proposizione completa.

IX. **ደቂቅ** »sottile« è il participio della forma *qatali*, *aqtali*, ecc.

X. **ባዕድ፣ ቅጽል** »nome, aggettivo straniero« sono i nomi derivati da un verbo, o con cambiamento di vocali, come le forme: *qetui*, *qatl*, *qeddus*, *qeddāsē* ecc., o con preformativi e affermativi. Questi sono in numero di 12 e cioè: 1) *ma* (p. e. **መቅተል**). 2) *mu* (p. e. **ሙግዕ**). 3) *mā* (p. e. **ማአምር**). 4) *mē* (p. e. **ምግባር**). 5) *mo* (p. e. **ምፀፍ**). 6) *'a* (p. e. **አምሳል**). 7) *ta* (p. e. **ተግሣጽ**). 8) *ta* (p. e. **ታሕጻጽ**). 9) *tē* (in principio e in fine, p. e. **ትውካልት**; ovvero solo in fine, p. e. **ቅትለት**). 10) *-nā* (p. e. **ቅድስና**). 11) *-u* (p. e. **ፍርቃን**). 12) *-ya* (p. e. **ኬንያ**).

XI. **መራሕያን** »guide« sono i pronomi personali separati: **አነ፣ አንተ** ecc.

XII. **ሳቢ፣ ዘር** »nome che attrae« che regge un altro nome; sono

i nomi verbali (nomina actionis) terminanti in **ት** p. e. **ግብረት, ፀአት, ሢመት** (forma: »*qellat*«).

XIII. **ልግድ** »consuetudine« sono le lettere: **ተ, አ, አስተ** colle quali si formano rispettivamente le coniugazioni: IV, II, VII (secondo lo schema della gramm. del PRAETORIUS).

XIV. **ባዕድ ፡ ዘር** »nome (verbale) estraneo« (cioè derivato dal verbo, ma con aggiunta di altri elementi) sono le lettere: **ም, ት, እ** (tanto colla vocale »e« quanto colle vocali *a, u, ā, o*, p. e. **መ, ሙ** ecc.) le quali servono a formare nomi derivati, come: **ምግባር, መንበር, ትእምርት, አርአያ** ecc.

XV. **ሕርመት** »interdizione«; hanno l'»interdizione« i verbi colle lettere: **ሀ (ሐ, ኅ) አ (ዐ)**, il **ወ** e il **የ**. Per essa si producono i noti cambiamenti, come: **ስሐብ** per **ሰሐብ**; cade il **ወ**, p. e. **ይረድ** da **ወረድ**, ecc.

XVI. **ዝርዝር ፡ ቅጽል** »aggettivo di suffisso« sono i pronomi suffissi: **ከ, ኩ, ኪ, ካ, ከ, ሁ, ሉ, ሃ, ነ, ኒ, ን, ሙ, ዋ, ዎ, ቶ** considerati tanto come suffissi, quanto come affermativi del perfetto.

XVII. **ገዳፍያነ ፡ ዘመድ** »che ripudiano la parentela« sono i verbi che nella flessione perdono una lettera, o sia nel principio, o sia nella fine, come **ይሌባሕ** per ***ይትሌ**» da **ተሰብሐ, ሰበከ**, da **ሰበከ** per ***ሰበከከ**.

XVIII. **ወሣካያነ ፡ ባዕድ** »che aggiungono l'estraneo« sono le parole che nella flessione prendono una lettera estranea (apparentemente) ad esse. Tali sono i verbi mediae **ወ, የ** che nell'imperf. prendono rispettivamente: **ው** o **ይ** che mancano (secondo gli Abissini) nei perfetti: **ይቀውም, ይሠይም**; e così i plurali come: **አግዋር** da **ጎር, በሓውርት** da **ብሔር** ecc.

XIX. **ቱሁሓን** »mescolati« sono i verbi che seguono ora la coniug. I, 1 ed ora la con. I, 2, o le altre; talvolta con diversità di significato nella radice, e talvolta senza. Così secondo i grammatici abissini, **ወጠነ, ወረወ, ጸዐለ, ገረመ** ecc. al perfetto sono di: I, 1 (*waṭana*, non: *waṭana*, ecc.) e all'imperf. **ይዌጥን**, ecc. di: I, 2; **ጠፈረ, ፀፈረ** (*plexuit*, non *ungues praesequit*, **ጸፈረ**) sono di I, 1 nel perf., imperf., ma nell'inf. **ጠፍሮ**, ecc.

XX. **ተዳግሪ** »consociati« sono 3 classi di verbi (di med. guttur.) che hanno ciascuna la stessa flessione.

XXI. **ስንዕው** »concordi« sono verbi che non cominciano da **ሀ**

o **አ**, ed i cui preformativi sono dell'ordine sesto (con **ኒ**, o senza vocale).

XXII. **ሠጋርያን** »vaganti« sono le lettere **ወ** e **የ**, quando occorrono dove (apparentemente) non si aspetterebbero, come il **ወ** di **ደቀውም** che non è nel perf. **ቆመ** e il **የ** di **ደሠደም** che non è nel perf. **ሄመ**; ovvero quando mancano dove si aspetterebbero, come il **ወ** di **ተለወ** che manca in **ይተሉ**. Sono così chiamate perchè: »mancano al loro posto, e si trovano in quello che non è il loro«.

XXIII. **ወላጤ ግዕዝ** »che cambiano la vocale« sono i verbi che hanno in principio, in mezzo o in fine le lettere: **ሀ(ሐ, ኀ) አ(ዐ) ወ** e **የ**, p. e. **ይምሕል**.

XXIV. **ምዕላድ** »ricettacolo« sono le lettere: *m, n, l, t, na, w, y* che si aggiungono in fine, nella formazione dei nomi, del femminile, del plurale ecc., p. e. **ል** o **ም** in **ኪፋብ**, danno **ኪፋቤል**, **ኪፋቤም**; **ት** in **ግያት** o in **ክብርት**, **ና** in **ልቡና** ecc.

XXV. **አላህህያን** »che non raddoppiano« sono le lettere: **ሀ(ሐ, ኀ)አ(ዐ)** che non si raddoppiano mai, e il **ቤ** che (secondo il *Saw.*) si raddoppia, in fine, se di med. gem. p. e. **ጠቤ**.

XXVI. **ወኃጥያን** »che ingoiano« sono le lettere: **ቀ, ነ, ከ, ገ**, che si uniscono ai suffissi (afform.), come **አጥመቀ** per ***አጥመቅከ**.

XXVII. **ተመኩሳይያን** »omonimi« sono i verbi che hanno più significati o nella prima coniugazione o nelle coniugazioni derivate. Si suddividono in 4 classi, cioè: 1) verbi che hanno un significato nelle 1ª forma ed un altro nelle forme derivate; come **ሰሐለ** e **ተሠሃለ**¹. 2) verbi che hanno un significato nella con. I, I ed un altro nella con. I, 2, la forma della parola restando la stessa; p. e. **ጸብሐ illuxit** e **tributum pependit**. 3) verbi che hanno diversi significati nella medesima forma; p. e. **ጸብሐ illuxit** e **(ጸብኀ) intinxit**. Spesso si tratta di significati affini di un'unica radice. 4) parole che hanno due sensi, perchè unite a suffissi; p. e. **አአመራ** che può essere: *illac noverunt* ovvero *ille novit eam*, **አምነ** che può essere *mater nostra* ovvero *ex*.

XXVIII. **ዝርው** »sparso« sono i verbi che fra le lettere radicali hanno **ቂ, ኩ** ecc.

¹ Per gli Abissini, **ሰሐለ** e **ተግሀለ** appartengono ad una sola radice

II. አርባ ፡ ግሥ ።

La seconda grande parte del *Sawās*. è detta አርባ ፡ ግሥ «verbo coniugato» e contiene specialmente delle tabelle o paradigmi. Dei 50 «soldati» raggruppati sotto gli 8 «capitani», delle coniugazioni derivate e del verbo: ያቤ, sono date le forme fondamentali, compresi i nomi verbali. Inoltre sotto il titolo di ተናባቢ ፡ ግሥ «verbi di colloquio» sono riferite delle brevi proposizioni, comme p. e. ፍኖተ ፡ ዴሐ = መንገድን ፡ ጠረገ, «ha appianato la via»; ሰይፈ ፡ መልሐ = ሰይፍን ፡ መዘዘ, «ha sguainato la spada»; e sotto il titolo di: ምሳሌ ፡ ግሥ «verbi di similitudine» sono dati esempi di proposizioni che contengono una metafora p. e. በሰናለ ፡ ንዴት ፡ ተሞቅሐ = በችጋር ፡ ሰንሰለት ፡ ታሠረ, «è legato nelle catene della povertà».

III. ነጠላ ፡ ግሥ ።

La terza parte del *Sawās*. è il ነጠላ ፡ ግሥ «la parola sdoppia» a differenza delle parole che hanno una flessione e che sono il soggetto delle due parti precedenti. Le quali parole colle loro varie forme assomigliano ad una toga o ad una stoffa che si ripiega più volte, mentre nella «parola sdoppia» non si dà che la 3ª persona del perfetto, se è un verbo, senza alcuna flessione, o il nome senza alcuna aggiunta di suffissi, ecc. È la parte lessicale e antica del *Sawās*. e si distingue nelle voci dette ዘር o «seme» che sono quelle che hanno un verbo dal quale derivano (= مشتق) e nelle voci dette ነባር che non lo hanno (= جامد). È forse anco la parte più importante, ma per trattarne di proposito, bisognerebbe stabilirne criticamente il testo, e conoscere altresì l'origine di queste, che sono spesso ገሊጅ ስላ ፡ ግሥ o غريب derivanti da libri molti e diversi.

Un numero non piccolo di queste «parole sdoppie» sono errori di scrittura per lo scambio facile di talune lettere come sarebbero: ሰ e ለ; ሪ e ሬ; ን e ግ; eccone degli esempi: አክሊግርስ = የኤጲ ፋንያስ (sic) ፡ መጽሐፍ è evidentemente errore per አክሊግርስ, اكسيمارس, ἑξαήμερον; in DILLMANN, *Lex.* 1398, ed anche nel *Sawās*. ገንዜ è per ገንዜ (cf. DILLM. *Chrestom.* 70) il ገንዜ ፡ ሀገር traduce certo: μητρόπολις e facilmente ha dato origine alla glossa del *Sawās*. che dice essere «nomi di paese» tanto ገንዜ quanto ገንዜ. Errore

di scrittura ritengo che sia anche **ግልው** = **ገፍን** *obductus, velatus*, invece di **ግልው**, formato regolarmente da **ገለው** *obduxit, velavit*; lo scambio fra **ግ** e **ገ** è facile, e dal primo errore è nato il verbo **ግለው** che registra il *Sawās*. **ግሬጥ** in DILLM. 1394, è sbaglio per **ጥሬጥ** o **ጥሬጥ** che s'interpreta **የሽህላ** : **መስሪያ**, «strumento di vasselame, di vasellaio» e traduce l' ὄργανον del corrispondente testo greco. DILLM. ha ragione, io credo, nel correggere **ይትጭር** nel passo citato a c. 1397, e tuttavia il *Sawās* registra il verbo **ተወከረ** che traduce: **ተቀበለ**; a c. 1394 leggerei **ፀግዐ** per **ፀግዐ**, e **ያፅግዐኒ** «possa egli ascoltare le mie parole». Un esempio istruttivo lo fornisce il *Senkessār* del 5 di *sanē*; narrando i supplizi infitti a Ebsöy, vi si dice che il governatore di Alessandria: **አዘዘ** : **ያግድኡ** : **መራውደ** : **ገጺን** : **ርሱናተ** : **ወይደይዎ** : **ውስተ** : **አዕይንቲሁ** (ms. di Parigi, Bibl. nat. n° 128, f. 112, v.); **መራውደ** è trascrizione dell'arabo مرواد cioè il **مُرْوَد** per mettere il collirio negli occhi e che è fatto anche di metallo; il governatore fa arroventare al fuoco dei **مُرْوَد** di ferro e con essi acceca gli occhi di Ebsöy. Per lo scambio facile specialmente in alcune scritture, di **መ** e **ወ**, il **መራውደ** fu scritto da qualche copista: **ወራውደ**, come vedesi nello stesso DILLMANN, c. 1397, che mette: **ወራውደ** fra i «vocabula dubia et obscura» citando questo luogo del *Senkessār*, certamente dal codice di Tubinga, perchè esso manca, per caso, nel cod. Bodleiano. In questa forma di: **ወራውደ** e in quella del supposto sing. **ወርወደ** la parola è passata nel *Sawās*. che la spiega: **መተኩሻ** : **ያይን** : **ግጥሬያ** «strumento per bruciare, per rovinar gli occhi»; traduzione suggerita dal contesto di questo passo del *Senkessār*, e che è inesatta quanto è errata la scrittura: **ወራውደ**. Il *Sawās*. ha pure **ቂድስ** = **ሃይማኖት** che potrebbe essere: *fides*, per iscambio di lettere arabe: **فیدس, قیدس**.

Le forme doppie sono spesso dovute alla diversa origine delle glosse. Parecchi nomi derivati dal greco, nella qual lingua hanno una τ o una κ, sono scritti con **ደ** (**ተ**) **ከ**, ovvero con **ጠ** e **ቀ** secondo che sono passati in ge'ez per il copto-arabo o per il siriano-arabo; così **ቴከላ** e **ጤቅላ** sono ambedue per τέκλα, come **አብሰልዲስ** e **አብሰልጤስ**, **አብሰልጤስ** per ψαλτήρ¹; **ዮዳ** e **ያውጣ** per ἰῶτα; **ዳጌን**, **ቴገን**, **ቴገኑ**, **ጤገን** per **طاجن, τήγανον**. Forme doppie e in parte

¹ **አሱሲዲስ** e **አብጥሲስ** = **መዘምር**, sono errori di scrittura

errate sono p. e. **ቀናንዋ**, **ቀንዋ**, **ቀናንዋስ**, **ቀንዋስ** κιννάμωμον; **አሊስ**, **አራሊስ**, **አርሊስ** αἵρεσις; **ቶጳዝዮን**, **ንጳዝዮን** (τοπάζιον), **ጳዝዮን** (τὸ ἴπάζιον!).

Molte voci sono semplici trascrizioni di parole greche, arabe ecc.; le inesattezze e le forme errate, come può immaginarsi, abbondano. Tali sono: **አክዮስ** = **ይገባዋል**, ἄξιος; **አርሳይሮስ**, ἄρχιερέυς **ኮሮ**, χωρε[πίσκοπος] **አርሊመትሪዳ** ἀρχιμανδρίτης, **ቀርያቀ** = κυριακή (ἡμέρα) che è spiegato: **የፍርድ ቀን**, «il giorno del Signore, il giorno del Giudizio». È questo appunto il senso che ha la parola nella strofa citata in DILLM. 1395: **አምሥጡኒ ፡ አምነ ፡ ጳማ ፡ አመ ፡ ትሰፍን ፡ ቀርያቀ** «liberateci dalla pena, allorquando sarà, dominerà il giorno del Giudizio». Inoltre **ጥሪቡናስ** tribunus (τριβούνος), **ውሉጵ** vulpes (?) = **ቀበሮ**, ecc. Numerose sono le voci arabe **ባሪድ** = البريد; **ዐቅል** = عقل; **ባቱል** = البنطول; **ቦሳል** = بَصَل; **ዐናስር** = عناصر (colla pronunzia volgare di **ص** = **س**); **ከተመ** = ختم; specialmente i nomi delle stelle come: **አሰድ** = اسد; **ጳዲ** = الجدى; **ሶሐል** = زحل; e ritenendo anche l'articolo **ال**, **አልሐት** = الموت (come **ቀታ** e **አልቀታ** = **የዱባ ፡ ዓይነት** القثاء; **አልመክኑን** = المكنون ecc.). Ma la traduzione del *Sawās*. non risponde sempre esattamente al senso etimologico; p. e. **ፒለስ** (DILLM. 1392) o anche **ፒላሶ**, **ፒላሳ** è = πύλας ma è tradotto: **ድንኳን** »tentorium«.

Talvolta il *Sawās*. non dà la traduzione letterale della parola, ma come in alcuni nomi biblici, l'interpretazione allegorica che risale agli antichi »Onomastica« ed alla scuola di Filone¹. Spesso la differenza fra il vocabolo e la sua traduzione è grande; p. e. **አላቲናን** cioè ὀληθινόν è tradotto **ሰው ፡ የሆነ ፡ አምላክ** »Dio che è divenuto uomo«; **ጵርስፍራ** = **ሥጋና ፡ ደም** »carne e sangue« cioè di Cristo, Eucarestia (προσφορά); **አክራጦን** = ἄκρατον e **ሰንኮሪሶን** = συγχώρησον sono tradotti il primo »Sangue di Cristo« e il secondo »Clemente, Intercessore« (**ደመ ፡ ክርስቶስ**; **መሐሪ**, አማላጅ); **አሶርዮን**: ἄσσάριον è **ገቢያ** »mercato«; **ሳይዳ**, سيدة è **ምሕረት** »misericordia«; **ንግምስጥስጤ**, **ንግምስጥስጤ** = αἰνιγματισταί (Cf. DILLM. 686) è interpretato »storia«; le parole **ኬልቲ** e **ፊልቲ** sono tradotte: **ግራዝማች** e **ቀኛዝማች** »generale di sinistra« e »generale di destra«; certamente sono i Χελεθ-θεί e i Φελεττει della guardia di David (ወገንወገን ወገንወገን). Notevole è **መትሐ** »esser avido«, la traduzione: *vorax, gulo* che il LUDOLF dà di **መታሂ** (DILLM. 183) dipende forse da questa glossa; **መትሐ** poi è =

¹ Cf. *Revue biblique*, Janv. 1904 (GUIDI, *Un fragment arabe d'onomastique biblique*)

spada; che dà un buon senso nell'esempio citato in DILLM. በመትሕ፡ ሠጠጠ፡ከርሦ. Il *Sawās.* registra anche: ትሮፕ, ትሮፒ(ቴርፕ = በዛ) = ብዙ, che, almeno apparentemente, sembrerebbe essere = *trop.*

Interpretazioni singolari e forse in parte mistiche, sono i nomi delle varie parti delle chiese, come: ቁፋሂ = ቅኔ፡ግሕሌት, che è il luogo dove stanno i dabtarā: ተዳሐ. = ቤተ፡ልሔዎ, la sacrestia; ጡፋሂ = ቅድስት, la parte della chiesa dove si amministra la comunione al popolo; ጰራሂ = መቅደስ la parte dove è il tābot ed i preti celebranti; ogni lettera dell'alfabeto poi è un «nome di Dio».

Talvolta le spiegazioni del *Sawās.* non sono la traduzione letterale di un dato vocabolo, ma piuttosto le interpretazioni che si danno di esso in taluni luoghi oscuri. P. e. il ተላሀየ oltre il senso di *col-ludere, ludere*, ha varie spiegazioni, come ጸፕ፡አለ, «esser tranquillo», ተናወጸ «agitarsi» (Cf. DILLM. 1393), ዞረ፡ተመላለሰ, «andar su e giù, avanti e dietro». Questi significati diversi, anzi opposti, sono le varie interpretazioni che si danno di መንክር፡ተላሀያ፡ለባሕር del salmo XCII, 4, che traduce il θαυμαστοὶ οἱ μετεωρισμοὶ τῆς θαλάσσης del greco.

Molti verbi registrati dal *Sawās.* sono verbi denominativi che sembrano essere poco o nulla usati nella letteratura: come ሚመየ «distinguere» da ሚመ; ሎሐ «scrivere» da ለውሕ; ለንጸሰ «risplendere» da ለንጸስ, λαμπάς; ፕፕሐ «vestire» da ፕፕሕት; ቂቅሐ «mondare il grano ecc.» da ቂቅሕ (DILLM. 458); ሶርሐ e ሳርሐ «illuminare» da ሠርጎ; ለትሐ = ተጐናፊ «bere un sorso» da መልታሕት; ለጠረ = መዘነ pesare da (λίτρα) ልፕር.

IV. አገባብ «

L' **አገባብ** «particella» che potrebbe tradursi «il connettere» tratta specialmente delle particelle (preposizioni ecc.) e si suddivide in 7 parti, che sono le seguenti:

I. **ዐቢይ፡አገባብ** «grande particella» sono le particelle che si premettono al verbo e lo reggono, come: አምጣነ፡አክበርክ ecc. Sono disposte secondo le equivalenti amariche, e precedono, p. es., le particelle con senso di **ና** come: አስመ, አምጣነ, አኩነ, ሰ, ወ poi quelle con senso di **ስለ** come: በእንተ, በይነ, እንበይነ, ሀየንተ ecc.

II. **ንኡስ፡አገባብ** «piccola particella» sono le particelle che si

prepongono al verbo, ma non lo reggono, come gli avverbi interrogativi: **እር**, **በእር** ecc., le interiezioni: **አሌ**, **ኣ**, **እስኩ** ecc.

III. **ተረፈ** : **ንኡስ** »il resto della piccola (particella)« sono alcuni avverbi ed i vocativi: **አቦ** : **እግዚአ** : **አቤቱ**.

IV. **ደቂቅ** : **አገባብ** »particelle sottili« sono quelle che si premettono ai nomi e ai suffissi, come: **ዲቦ**, **ታሕተ**, **ለ**, **ቦ**, **እንባለ** ecc., le congiunzioni: **ወ**, **—ኒ**, **—ሂ**, **—ሰ**; gli avverbi come: **ትርአስ**, **ትርጋጽ**, **ዝዩ**, **ለፌ**, **ህዩ**, **ትግልም** ecc.

V. **ደቂቅ** : **እርባታ** »sottile flessione« sono nomi che formano apposizione a quel che precede e non reggono nulla, come: **ነሱ** : **ባሕቲቱ**; sono ritenuti **ደቂቅ** : **እርባታ** le voci **ከዋኒ** = che è; **ጽዑፊ**, = chiamato; **ስሙይ** = nominato ecc. Anche **ወአቱ** nel senso di »(egli) è«, **ሎ**, **ሎቱ**, **ቦ**, **ቦቱ** nel senso di »egli ha« e le relative negazioni sono ritenute essere »flessione sottile«.

VI. **ሰምና** : **ወርቅ**. Questa espressione significa »cera ed oro« e designa propriamente la metafora¹, ma questo capitolo comprende 7 trattazioni diverse delle quali non darò quasi altro che i titoli, poichè sarebbe molto lungo il parlarne di proposito. Ecco queste trattazioni: 1) **አርአስት** le coniugazioni, cioè la 1^o e le derivate, la diversa costruzione del complemento (oggetto, ecc.). 2) **ብትን** : **ሰዋስው** »*sawās*. disperso« sono: il luogo, il tempo, la forma, la natura, il nome e l'azione. 3) **ባለቤት** : **ከዘርፍ** »sostantivo col genitivo« (stato costruito ecc.). 4) **ቅጽል** : **ከባለቤት** »aggettivo col sostantivo«. 5) **ሙሻዘር** propr. »circonlocuzione«; p. e. sarebbe un **ሙሻዘር** dire: **ክርስቶስ** : **ስቁለ** : **ፈያት** per dire: Cristo che fu crocifisso come un ladrone, ovvero: insieme con un ladrone. 6) **ተዘዋሪ** »che si scambiano un coll'altro« come le due proposizioni: **ግርያም** : **መዝገብ** : **አግኑኤል** : **ወርቅ** e **አግኑኤል** : **ወርቅ** : **ግርያም** : **መዝገብ**. 7) **አንጻር** »gli opposti«.

VII. **አኅዝ** »principio, pegno«; tratta dei nomi numerali (cardinali, ordinali ecc.) soli, ovvero uniti coi suffissi ecc.

Fin qui il *Sawās*. di Moncullo. La Missione cattolica di Keren pubblicò anteriormente un altro *Sawās*., ma assai meno voluminoso, e senza molte delle divisioni e suddivisioni dell'altro. Nominatamente vi manca tutta la III^a parte o **ነጠላ** : **ግሥ**, che nel *Sawās*. di Moncullo occupa più di 100 pagine.

¹ Cfr. i miei *Proverbi strofe e racconti abissini*, p. 64

Molto resterebbe a dire per una dichiarazione, anco breve e sommaria, del *Sawāsew*, ma il poco che ne ho detto basterà forse per dare un'idea di questo libro. Quando si pensa agli scritti filologici dei Siri e specialmente degli Arabi, questa parte grammaticale e lessicografica della letteratura ge'ez ci si mostra essere assai povera cosa, e il solo pregio che non le si può negare è l'originalità. La quale par essere grandissima e quasi completa, e poco le toglie se qualche cosa, e nominatamente l'ordinamento della 3^a parte o glossario, è stato suggerito, come è probabile, dal سَمِّم d'Ibn al-'Assāl, che nel suo glossario comprende appunto voci d'ogni genere, e le dispone secondo l'ordine alfabetico delle lettere finali di ciascuna voce, senza raggruppare le parole sotto le rispettive radici. Ma questa originalità non so se debba stimarsi un pregio da lodare o un difetto da lamentare; crederei piuttosto essere stato un danno, che nessuno fra gli Abissini sia sorto ad introdurre e adattare alla lingua ge'ez il sistema grammaticale degli Arabi, almeno nei suoi elementi. Probabilmente in tal caso il *Sawāsew* sarebbe riuscito di ben altro valore e ben più utile per lo studio della filologia abissina.







Poemetto lirico tigrai per la battaglia di Addì Cheletò.

Di

Carlo Conti Rossini.



Il grave indebolimento dell' autorità regale, il passaggio della somma podestà nelle mani di grandi vassalli, *beht wadad* o *rās*, ricordanti per molti aspetti i maestri di palazzo della età Merovingia, il conseguente fiorir del feudalesimo nelle provincie, e, con ciò, la più facile e larga estrinsecazione del sentimento d'irrequietezza, d'insofferenza e di autonomia, che non raramente costituisce il fondo della psiche abissina, vennero gettando il nord dell' Etiopia, a partire dalla metà del secolo XVIII, in un profondo stato di disordini, di convulsioni e di anarchia: stato, che per le provincie del reame attigue al fiume Mareb e al suo affluente Belesa andò più ancora aggravato dalla violenta annessione della regione, un dì retaggio del *bar nagāš* o *baḥār nagāsi*, alla regione costituente la tradizionale signoria del *Tigrē makuannen*, annessione compiuta da *rās Mikā'el Seḥul*. Svirgito o addirittura cessato ogni freno, le competizioni locali, le personali o collettive cupide ambizioni, l'avidità di razzie — per non dire di istinti malvagi e brutali — non soltanto spesso più non trovarono efficaci repressori o moderatori, ma nelle contese fra i grandi o nelle ribellioni contro le prepotenze di costoro ebbero nuova esca o più libero campo di manifestarsi; agli odi antichi, ereditari, altri odi si aggiunsero; fra popolazioni, in cui d'un atto individuale può chiedersi ragione o ritenersi responsabile una stirpe, a frotte affollaronsi e complicaronsi le cause di vendette di sangue; onde, qua e là si videro schierate provincie contro provincie, in una stessa provincia distretti contro

distretti, in una stessa regione stirpi contro stirpi, in uno stesso distretto o fra la stessa stirpe villaggi contro villaggi: qualche villaggio non andò neppure immune da cruenta fazioni, che per risultato ebbero la distruzione, la spoliazione o l'espulsione di intere casate. — Questa età travagliata fu dagli Etiopi chiamata età dei Masāfent, biblica allusione ai Giudici (= in et. *masāfent*) che dopo Giosuè fra il popolo di Yahwé si succedettero nel torbido periodo fino a Saul.

Di tale triste stato di cose, molto si risentì, fra le altre, la provincia tigrina detta, dal nome de' principali suoi abitatori, Acchele Guzai¹ e comprendente gran parte del Bur antico. L'Acchele Guzai, geograficamente, confina a nord con l'Hamāsén; ad est col Seraé o Sarāwē seguendo, in parte, il fiume Mareb; a sud col torrente Belesa e con l'Agamé, il cui distretto settentrionale, Golò Mocadà, era, un tempo, annesso al Bur; ad est con la regione propria de' Saho, comprendente le aspre precipiti montagne che incombono sul golfo di Adoulis. Etnicamente, esso ha grande disparità di genti: senza dire dei pastori Saho e di qualche piccola frazione Afar, ricordo gli Acchele Guzai e gli Scimezana, veri Abissini sebbene alquanto incrociati per matrimoni coi Saho, occupanti la parte orientale e meridionale del vasto paese; i Merettà Sebené, d'uno stesso ceppo dei precedenti, nel centro della regione, e i loro fratelli Merettà Cajéh verso nord-ovest, sul Mareb; gli Engana, colonia militare, nel nord-est; le due divisioni dei Decchi Aghné, chiamate Decchi Admocòm e Decchi Ghebri, di ugual origine degli Edda signoreggianti la regione Assaortina prima de' Saho, verso nord-ovest; i Robrà e gli Egghelà Hatzín, di stirpe Irob Saho, gli uni verso ovest fra Merettà Cajéh e Merettà Sebené, gli altri a sud dei secondi; i Tedrèr, di origine Begia, verso sud-ovest, sul Mareb; i Loggo Sarda, d'origine abissina, verso sud e il Belesa; gli Onài, nel Degghién, presso questi ultimi. Altre genti di minor importanza son poi fra costoro conglobate.

Questo complesso di eterogenei elementi, che il corso dei secoli, la vicinanza e comunanza di esigenze e di bisogni andarono pareggiando nella lingua, nella religione, negli ordinamenti economici e sociali, negli istituti giuridici, sebbene compreso da antico nella signoria del

¹ Su questa provincia v. specialmente RUFFILLO PERINI, *La zona di Asmara*, Roma 1894, p. 51 segg.; C. CONTI ROSSINI, *Il Gadla Filpos di Dabra Bizan*, Roma 1901, p. 112; *Besā'a Amīlāk e il convento della Trinità*, Roma 1902, note; *Gli Atti di abbā Yonās*, Roma 1903, note; *Al Rāgālī*, Milano 1904, p. 46—48

bāhr nagaš, e sebbene fosse, almeno già nel secolo XV, alla dipendenza di un unico capo o *kantibā*, aveva a lungo saputo e potuto mantenersi in una larga autonomia sia di fronte alla potestà dello Stato sia nelle interne costituzioni contro la idea feudale. Rispetto allo Stato, il cui potere segnatamente nelle regioni più lontane manifestavasi sovra tutto nella percezione dei tributi, l'Acchele Guzai sembra aver mantenuto ne' termini più ristretti le proprie corrispondenti, tanto che afferma la tradizione limitato al solo omaggio annuo d'un tappeto e d'un fucile il tributo proprio, semplice riconoscimento dell' autorità regale, ed anzi l'editto di re Iyāsu, disciplinante il regime fiscale del Tigrè settentrionale, non avrebbe neppure fatto cenno — narrasi — di quella regione. Nel suo regime interno, contrapponendosi nettamente al feudalesimo prevalente in vicine province, l'Acchele Guzai serbossi democratico, senza capi feudali, governandosi con le assemblee de' singoli villaggi e con annui magistrati elettivi, *nabarā*, *nabarō* o *halaqā 'amāt*, e cercando di mantener la pace fra le sue varie parti e di opporre più valida resistenza al nemico mediante una specie di federazione delle sue genti. Ma, dopo la spedizione di *rās Mikā'el*, e, più, dopo la vittoria di Ubié sul Belesa, le cose mutarono assai; pur nell' Acchele Guzai, che ai capi Tigrini ed agli Amhara avea tentato d'opporre la maggior resistenza, riuscendo persino a battere presso Hadidā, nel Merettā Sebené, il deggiac Sabagadis, la mala pianta del feudalesimo pullulò e divenne, col tempo, gagliarda, empiendo il paese di *sab qamis* „nobili“; Ubié impose più gravosi tributi, che, per essere stabiliti in mille (*šīl*) talleri per ogni circoscrizione fiscale, furon detti *ašēl*; le contese interne, inevitabili in tanta diversità di genti e di stirpi, inasprironsi e s'invelenirono; le inimicizie con le province a sud del Belesa e del Mareb rinfocolaronsi nella opposizione politica ai nuovi dominatori. Ma più ancora inferì l'inimicizia contro il vicino di occidente, contro il Seraé, popolato da gente d'altra origine e governato da ereditari capi feudali, i quali eransi andati alleando e sottomettendo, per personali ambizioni o per opportunità di famiglia, ai grandi *rās* del Tigré; ed anzi il miglior contingente dell' esercito di Ubié nella battaglia del Belesa, ove la democratica federazione era stata sconfitta e piegata al giogo, era appunto da gente del Seraé costituito. Già da antico, per la natural postura dei Tedrèr e dei Merettā Cajéh, le due province erano in lite: Ubié aizzò queste ire largendo alle stirpi del Seraé territori e

feudi in zone dianzi ritenute indiscusse dell' Acchele Guzai. Le spedizioni guerresche o brigantesche e le stragi tra i due confinanti più non ebber ritegno, e la lotta per lunghi decenni si svolse con la ferocia e con l'accanimento speciali alle guerre civili. Il più tragico episodio si ebbe nel 1852, presso il villaggio di Addì Cheletò¹.

Alla fin del 1851 un gruppo di Tigrini dell' Ahseà, distretto fra Adua e il Mareb, era venuto a far razzie a nord del Belesa, sul torrente Tserenà (*saranā*) e nel territorio dei Loggo Sarda. Per rapresaglia, le genti dell' Acchele Guzai pionbarono sull' Ahseà, mettendolo per quattro giorni a ruba. Al ritorno, taluno propose il sacco del Gundet, distretto meridionale del Seraé, attiguo al Mareb: i Loggo Sarda, allegando vincoli di parentela, vi si opposero, e la massima parte de' confederati Acchele Guzai fecero, senz' altro, ritorno alle lor case. Ma non paghi erano alcuni altri, i quali, capitanati da lig Gubsa Gara Amlàc, della stirpe de' Ghilài, da lig Bahtité Debrú, della stirpe degli Zere Hannés, e da aité Gabràì uod aité Biluò, della stirpe dei Sulú, vollero irrompere nel Seraé: il dì 16 febbraio, ricorrenza della *kidāna mehràt*, assalirono il villaggio di Addì Enchertí, e quasi tutti, sopraffatti dal numero, insieme coi tre condottieri restarono uccisi; i pochi superstiti vennero fatti prigionieri e non restituiti. All' annuncio del fatto l'Acchele Guzai, che pur non aveva voluto associarsi all' impresa, invaso da furore, giurò di trarre aspre vendette. Dal 18 febbraio al 4 aprile compironsi, il più segretamente possibile, i preparativi di guerra, e si elessero i sette *nabara*, incaricati di preparare il piano della campagna. Il dì 5 aprile, fingendo di tendere al Tigrài, convenner tutti presso il torrente Tserenà, fuor che le stirpi degli Acchele Siòn (Decchi Dighnà, Zanadeglé e Hadehti), che avevano vari rami in Hamasén e nello stesso Seraé: i principali comandanti erano Tuccú uod cantibai Zereghí dello Zebaontí per tutti i Deccuzai (= Decchi Guzai), Garenchiél Hagòs dell' Arét, Uolde Chidáne uod aité Sulú del Uod Acchele Meshàl, cantibai Bariàu dell' Acràn, aité Azarià di Bihàt, aité Gosciú Gara Amlàc, scium Ogbazghí Habta Hannés e Gabré Ghidé dello Scimezana, cantibai Zegherghís del Merettà, aité Andenchiél e bahàr nagāsí Godefà dello Egghelà Hamés, barambaras Temmanò di Addì Gahad dell' Egghelà

¹ Vi accenna sommariamente anche W. MUNZINGER, *Studi sull' Africa Orientale*, Roma 1890, p. 309

Hatzin, bahàr nagāsì Uolde Gabriél del Tedrèr, il *gērāt sam'ā* Nabitè uod scium Salomòn del Degghièn e il bahàr nagāsì Hailú uod Amennài del Loggo Sarda. Assicurasi che l'esercito ascendesse a 12000 armati, con numerosi fucili. Sempre minacciando il Tigrài d'oltre Belesa e Mareb, alla sera del 5, da Tserenà l'esercito passò a Mai Ainí; nel mattino seguente, varcato il Mareb a occidente, raggiunse Oò, storico confine tra Acchele Guzai e Seraé; saputo il nemico in sulle guardie, ivi accampossi e pernottò. All' alba del 7, ripresa la marcia, girò l'aspro insidioso ciglione d'oltre Oò, incamminossi per l'ascesa di Mesafrò (Metfà Ualtà), e verso le ore 9 antim. raggiunse le vicinanze di Addì Cheletò. Dal villaggio, minacciando, gli armati del Mai Tsaadà, del Maragúz ecc. con largo contingente di cavalleria, e in numero — narrasi — di 8000 armati, attendevano l'urto. Gli Acchele Guzai, sopra due linee, la prima costituita dagli armati dello Scimezana, del Degghièn e del Loggo, la seconda da tutti gli altri, al grido di 'awòd „gloria!“ avanzaronsi di corsa; i Seraé, sopra una sola linea, coi cavalli all' ala destra, procedevano di passo al grido di *Adhamá*, nome del loro progenitore leggendario. Giunti a cinquanta passi, i contendenti scaricaronsi vicendevolmente addosso le loro bocche da fuoco, e furiosamente avventaronsi alla arma bianca. La cavalleria del Seraé nel suo cozzo travolse gli Scimezana, che stavane a fronte, e rovesciossi sui Deccuzài della seconda linea: trascinata dal movimento assalitore, la fanteria sua compaesana la seguì rapida sui già sbaragliati Scimezana, ma in tal modo lasciò troppo debole il centro, che, perduto ogni appoggio sulla destra, in breve dovette cedere all' impeto de' nemici. Sfondata la sua linea, il Seraé fu costretto a volgere in fuga, e un pronto inseguimento avrebbe resa irrimediabile e piena la rotta. Ma, prevalendo l'istinto del predone, gli Acchele Guzai si dispersero pel campo in cerca di bottino. Ne approfittò per sostare e per raggrupparsi la cavalleria avversaria, che mosse alla riscossa: avuto facilmente ragione de' pochi lanciatisi sulle orme de' fuggenti, e da inseguitori resili inseguiti, piombò sui predoni e ne fece macello. Intanto, riorganizaronsi da una parte e dall' altra i combattenti. Ne seguì una nuova mischia. Alla fine, il Seraé dovè battere ancora in ritirata. Le perdite furono, d'ambe le parti, gravissime: fu questo a memoria d'uomo il combattimento più feroce e più sanguinoso. Il Seraé lasciò sul campo 400 morti: 800 ne lasciò l'Acchele Guzai. Questo,

senza utile, vi perdette quasi tutti i migliori suoi guerrieri: Tseguarò, Cefà, Macaich, altri villaggi dello Scimezana ebber uccisi tutti i loro combattenti. — Gli Acchele Guzai, dopo l'amara vittoria, si sparsero pel Mai Tsaadà, e per due mesi lo devastarono dando alle fiamme venti villaggi: trattone un bottino scarsissimo e di sole gragnaglie, rivarcarono il Mareb, e rientrarono ne' loro paesi. — Dopo il fiero combattimento l'odio fra le due provincie scavò un abisso profondo, che oggi soltanto tende a sparire.

Questi avvenimenti ebbero, naturalmente, canti e cantori; e tra i vari prodotti della Musa popolare ebbe grandissimo favore un poemetto — oggetto di questa edizione — al quale i lustri, omai non più pochi, trascorsi non hanno ancor tolto la voga, onde pur oggi lo si intende cantare in entrambe le regioni avversarie. Autore ne fu, dicesi, un tale Caabèt nativo del villaggio di Addi Tafà, della Endà Jacòb nel Maragúz, il quale venne in Addi Cheletò fatto prigioniero dagli Acchele Guzai. Il poemetto è lirico, ignoto essendo agli Etiopi il genere epico. Tramandato oralmente, esso ha subito, sembra, non poche alterazioni, non soltanto per spostamenti di strofe, ma per soppressioni o per aggiunte, talfiata concernenti persino uomini i quali nel fatto di Addi Cheletò non ebbero parte. La mia edizione è condotta su canti raccolti così nel Seraé come nello Acchele Guzai: ho fondata ragione di credere che essa presenti abbastanza fedelmente il testo originale, sebbene non escluda punto la possibilità di interpolazioni o di non giuste esclusioni.

Il poemetto è quasi interamente nel metro breve ed energico, che io proporrei di chiamare *hasir*. Lo schema consueto è ◡—◡◡—, ove il segno della lunga denota l'accento: peraltro, come suol avvenire per metri popolari che vanno ancora inconsciamente formandosi ed elaborandosi, non mancano varianti, fra cui meritano menzione quella —◡◡◡— (cfr. v. 8 e 20) e l'altra assai più frequente ◡◡—◡— (cfr. v. 13, 16, 17, 19, 43, 43, 86, 87, 103, 104 ecc.). Talora, i versetti sono accoppiati, come al v. 34, 41, 46, 52, 59, specialmente in fine di strofe: strofette l'una di cinque versi (v. 66—70) e l'altra di sette (v. 90—96) son tutte così formate.

**አከለጉዛይን ሰራዩን ምስተግግዑ ገጅግና ናዕዳ ገፈራሕ ጸ
ርፈ ገወጽኤ መሰንቆ ቦታ ግዲ ቀለቶ ሰራዩ መግልቲ ጉሉ ጸ
ይብሉ አከለጉዛይ መግልቲ ሰራዩ ይብሉ ።**

»Canto che in encomio del prode e a biasimo del codardo uscì allorquando combatteronsi gli Acchele Guzai e quei del Seraé. Di Addi Cheletò, il Seraé dice »fu giornata di sconfitta per i Guelò!«, gli Acchele Guzai dicono »fu giornata di sconfitta per il Seraé!«.

ዓዲ፡ ቀለቶ ።
 አዳም፡ ሀንተቶ ።
 አልቦን፡ ዘአቶ ።
 ትርፎ፡ ዝሞቶ ።
 5. ዓዲ፡ ዕንቅርቲ ።
 ተካል፡ መዓልቲ ።
 ንሳ፡ ሕስምቲ ።
 ሰብ፡ ወድኤቲ ።
 አብቲ፡ መመና ።
 10. ስንቀን፡ ሀበና ።
 ኪከውን፡ ዜና ።
 እንተ፡ አቶና ።
 አዛርያ፡ ቢሓት ።
 መራሕ፡ ፈራሓት ።
 15. ዝብኢ፡ ብጊሐት ።
 ወካርያ፡ ጽብሐት ።
 ሽመርዩ፡ ሽመር ።
 ሽመር፡ ብርኪቶ ።
 ሐዲሙ፡ አቶ ።
 20. ከም፡ ለኳተቶ ።
 ዓርቢ፡ ዝአቶ ።
 ገናሕ፡ አባይቶ ።
 ደቂ፡ ደሪጨን ።
 ከዳ፡ ነፊጨን ።
 25. መስነፍ፡ ቀፊጨን ።
 እሶክ፡ ረጊጨን ።
 መድሐፍ፡ ሐሪጨን ።

እንጉደፋ ።
 ሻንፈት፡ ምክራፋ ።
 30. ሐደው፡ ሕለፋ ።
 ሐደው፡ ትረፋ ።
 ብፉንዘ፡ ሾተል | ከይትቅንዘፋ ።
 ምስ፡ አባ፡ ቅጽብቲ | መልሐስ፡
 ግደፋ ።
 አባ፡ ቅጽብቲ ።
 35. ብኻ፡ አይትሞቲ ።
 ዓይኒ፡ ሠዩምቲ ።
 አቤት፡ አቤቲ ።
 ደም፡ ሰብ፡ ኪሰቲ ።
 ዘልቦ፡ ምሕረቲ ።
 40. ሕሱም፡ መዓልቲ ።
 አብ፡ ባሕሪ፡ ኩናት፡ ከይዳ፡
 ዚሰቲ ።
 ገርንኪኤል ።
 ኃው፡ አያ፡ ምሕሬ ።
 ንጉሥ፡ አጉረሬ ።
 45. ሰብእነት፡ ኅሬ ።
 ቦክሪ፡ ሽቶል፡ ዝባን፡ ወዐለ ።
 ትኩዕ፡ ዝንጉላ ።
 ዝባን፡ ሰራዩ፡ ስማ፡ አበለላ ።
 አብ፡ ዓድ፡ ኳላ፡ ተካል፡ ኃን
 ጽላ ።
 50. ሐድጉ፡ አባ፡ ገደም ።
 ሐራይ፡ በዓል፡ ደም ።

- አብ : ባሕሪ : ኩናት : ከይዳ :
 - ዚእደም ።
 - አይቴ : ሉባይቶ ።
 - ዓለም : ንከንቶ ።
- 55. ነፍጡ : አቢያቶ ።
 - አብኣ : አትረፈቶ ።
 - አያ : ስላሲ ።
 - በዓል : ሕላሲ ።
 - አብማእከል : ኩናት : ከይዳ :
 - ይሕምሲ ።
- 60. ኩናት : መፍረሲ ።
 - ዓንደኪኤላይ ።
 - በዓል : ደም : ቀላይ ።
 - ጎይታ : አባ : ገርደም ።
 - በዓል : ሐርቢ : ደም ።
- 65. ጉብሳዩ : ጉብሳ ።
 - ወደጊያት : ኅይሉ : ወደጊያ
 - ት : ካሳ ።
 - ቀያሕ : መርዓቱ : እንከይሐ
 - ረሳ ።
 - ሐዳስ : ቋሬኡ : እንከይለበሳ ።
 - ፋንዘ : ሽቶል : እንከይ : መሰሳ ።
- 70. ቀተሉካዶ : እማእከል : ጣሻ ።
 - ወድ : ሽም : ክፍሌ ።
 - በዓል : ዘዓሬ ።
 - ሳንዳ : ሐመረ ።
 - ሰብአይ : ቀተለ ።
- 75. ጋማ : አሰረ ።
 - ቀቃል : ሰብ : ነፍጢ ።
 - ሰላብ : ዝናረ ።
 - አያ : ተስፋኡ :
- ሐመር : ሳንዳኡ :
 - 80. መሩቅ : ብናኡ ።
 - ሐብተገርግሰ ።
 - በዓል : ሐዲዳ ።
 - በላዕ : መንጉዳ ።
 - ወድ : ሽሐዩ ።
 - 85. ደላይ : ጅሐዩ ።
 - አሰጣሕ : ጭሮም ።
 - ፫ : አበሉም ።
 - ካብታ : ማእከሉም ።
 - ወዲ : ቢልዎ ።
 - 90. ሐመር : ፈረሱ : ተኩዲመዎ ።
 - ፋንዘ : ሽቶል : ተዐጠቁዎ ።
 - ሰለላ : ዋልታ : ተገዲምዎ ።
 - ዓምራ : ኩናቱ : ተልዲሉዎ ።
 - አይትኪድ : ቢሉም : እንተሐ
 - ዝዎ ።
 - 95. ሕዕረት : ማዕል : ተአዘዝዎ ።
 - አቱይ : ንምንታይ ፤ ንቁያ : ይ
 - ልዎ ።
 - ሐድጉ : አያ : ማርቱ ።
 - ግዳይ : ምሕርቱ ።
 - ሰብአይ : ፍትፍቱ ።
 - 100. ሐድጉ : አባ : ገደም :
 - አረር : አጉረሶም ።
 - ባሩድ : አልበሶም ።
 - ኩናቱ : ሰምሰም ።
 - ሽቶሉ : ከልሰም ።
 - 105. ጃዊ : አማማይ ።
 - ዩሐንን : ከም : ማይ ።
 - አያ : ጻዕዴኖ :

ዘይሕሱይ ፡ ዲኖ ።
 ዋሕዮ ፡ ልማኖ ።
 110. አዳም ፡ ኪዋጋእ ።
 ጋምስታ ፡ ይፍኖ ።
 ገብሩ ፡ አባ ፡ ዲቦ ።
 በዓል ፡ ደም ፡ ሀቦ ።
 ጅግና ፡ ከበቦ ።
 115. አባ ፡ ሽቦታ ።
 ሰዓን ፡ ኳሕ ፡ ዋልታ ።
 ሀገር ፡ አክፈታ ።
 ሹም ፡ ፍሥሐይ ፡
 ዋልታኩም ፡ ሐየ ።
 120. እንዳ ፡ ምርጫ ።
 ጎረይቲ ፡ ዋንጫ ።
 ዐፃዲ ፡ ቅጫ ።
 ደቂ ፡ አሰላፊ ።
 ሀበይ ፡ ዓደንፊ ።
 125. አኪብካ ፡ አብ ፡ ጸድፊ ።
 ወድ ፡ አለባ ።
 ፈታው ፡ ዘረባ ።
 አባይቶ ፡ ገባ ።
 መጉረብካ ፡ ዒባ ።
 130. ያዕቆብ ፡ አኮሎም ።
 አብ ፡ ክንደይ ፡ ሐይሎም ።
 ንዋጋእ ፡ ቢሎም ።
 ጸጋም ፡ ውዒሎም ።
 ክፍላይ ፡ አቅቲሎም ።
 135. መንዋጎቲ ፡ ስረ ።
 ዘብሎም ፡ ፍሬ ።
 ከም ፡ ዕጣን ፡ ዘረ ።
 ዓዲ ፡ አዛዚ ።

ኩናቶም ፡ ሕንዚ ።
 140. ገብረ ፡ መራዬት ።
 ኢዶም ፡ ደርባዬት ።
 ብርከም ፡ ጉያዬት ።
 ዓይኖም ፡ ረአዬት ።
 ጋእቤን ፡ አጸገር ።
 145. ሒነ ፡ ፃዕዳ ፡ ጣፍ ፡ ሒነ ፡ ምግ
 ጋር ።
 አከለ ፡ ጉዛይ ፡ በኡኩም ፡ ጎር
 ጎር ።
 ብሐምሌ ፡ ስኔ ፡ በአኩም ፡ ሽ
 ጋር ።
 ኩዶ ፡ ፈላሲ ።
 ሰተይቲ ፡ ጫሲ ።
 150. ዓዲ ፡ ሕብሲ ።
 ዐካቢት ፡ ቅርሻ ።
 ግብርኪ ፡ አፍስሲ ።
 ከይትሕፈሲ ።
 አንቲ ፡ ጉንደቲ ።
 155. አይትስንክቲ ።
 አይትምክቲ ።
 ተካል ፡ መዓልቲ ።
 ሰብ ፡ ወድኤቲ ።
 አያ ፡ አቢሻ ።
 160. ገዚፍ ፡ መዓኩር ።
 ሰባር ፡ ኩረሻ ።
 መላኻ ፡ ሰበይቱ ።
 አንበሳ ፡ ጋሻ ።
 አብ ፡ ጨዓናዱግ ።
 165. አዳም ፡ ከም ፡ አእዱግ ።
 አንተ ፡ ምሊልክ ።

- | | |
|-----------------------|---------------------------|
| ዙጠግም : ድልክ ። | አብ : ዋላ : ሐመር ። |
| ሰበይቱ : ይመልክ ። | አዳም : ኪቲመር ። |
| አብ : ጸዕር : ናላይ ። | አገፋር : ገብራይ ። |
| 170. ፈረስካ : እምበላይ ። | ከምዝዶ : ገራይ ። |
| አብ : ዋላ : ሐንሰ ። | 185. አይትድገም : ዳገራይ ። |
| አዳም : ፈለሰ ። | አብ : ዓዲ : ቁስሞ ። |
| አብ : መዓል : አርሓ ። | አዳም : ገረሞ ። |
| አዳም : ከም : አሓ ። | ዓዲ : ዕንቅርቲ ። |
| 175. አብ : ማይ : ምራኻት ። | ይስበረኒ : ይስናጽረኒ ። |
| አዳም : ኳኳት ። | 190. አብዙይዶ : ዘሎካ : መሲሉኒ ። |
| አማይ : ሞሳኑ ። | ተካል : መዓልቲ ። |
| ደምደም : ኪጨኑ ። | ዓዲ : ቀለቶ ። |
| አብ : ጽገርዳሌ ። | ፈረስ : ንኮቶ ። |
| 180. ሰብ : ተታለለ ። | ሰብ : ወድኤቶ ። |

Versione.

»Addì Cheletò, — distruzione di tutti! — non vi fu chi entrasse *tornasse*, — *ma* quei che restarono *tutti* morirono.

»Addì Encherti, — cattiva giornata! — Essa, *Addì Encherti*, è la malvagia, — ha rovinato gli uomini.

»A questo *albero di mämänä* — dateci del tabacco, — onde ciò sia a notizia — quando saremo tornati, *dateci ora, sul campo di battaglia, del tabacco affinché ciò possa di poi dimostrare il nostro disdegno del pericolo; dicevano i guerrieri.*

»Azarià di Bihàt — guida dei codardi, *degli Scimezana rovesciati dalla cavalleria nemica*, — *pauroso come iena di primavera, come sciacallo all' alba!*

»Scemmèr, Scemmèr, — Scemmèr di Berchittò, — fuggendo è entrato *tornato al suo paese* — come un pipistrello: — *egli* che viene di mercoledì — minacciatore nella riunione, *che nella riunione settimanale ha fiera e poderosa la voce.*

»I figli del Dericcèn — *come femminette* se ne andarono fuggendo spaventati — sollevando la variegata veste, — calpestando le spine. — *O femminucce, che sciupio della lor farina!*

»Quei di Godefà, — il loro naso sembra un vaso. — Che voi, o femmine, ve ne andiate — o che rimaniate, è lo stesso, *la vostra presenza è inutile, perchè siete gente imbellè*: — affinchè non siate tagliati dalla lunga scimitarra — lasciate la lingua con Abbà Chesbèt!

»Abbà Chesbeti, — se *in questo combattimento* non morrai — *diverrai l'occhio de' capi*. — O signore! signore! — a bere il sangue degli uomini — senza pietà — (quale orribile giorno!) — nel mar delle lance *in mezzo al combattimento* egli è andato a bere.

»Garenchiél, — fratello di Aià Mehré, — re di Agureré, — scegli la virilità *eleggi a tua compagna l'arditezza!* — La sua sciabola primogenita (*preferita?*) in alto passò la giornata *stette tutto il giorno alzata sopra l'nimico*.

»Tuccú, *simile per fierezza a un cavallo stallone*, — fece fare un bando sopra il Seraé *lo trattò da padrone*: — in Addi Quala, piantatore della tenda!

»Hadgú, Abbà Ghedèm, — sceglitore dei nemici di sangue *che nel combattimento va a scegliersi per avversari quei che hanno con lui vendette di sangue*, — nel mezzo del combattimento andò a invitare *alla tenzone, come a invitare a una festa nuziale*.

»Aité Lubaitò, — oh mondo vano! — il suo fucile gli si è rifiutato, — colà lo fece rimanere *non sparando fece sì che egli potesse venir ucciso*.

»Il fratello di Sellasi, — signore della grande lancia, — nel mar delle lance se ne andò a nuotare — disfacitore di lance!

»Andenchiél, — signore *facitore* d'un lago di sangue!

»Signore Abbà Gherdèm, — signore d'un otre di sangue!

»O Gubsa, — Gubsa, figlio di deggiàc Hailù, figlio di deggiàc Cassa! — *egli è morto* prima che la sua rossa sposa partorisce, — prima di indossare il suo nuovo manto, — prima di sguainare la sua lunga scimitarra! — Ti hanno forse ucciso in mezzo al bosco?

»Il figlio di scium Chefé, — signore di Zaaré — compagno del cavallo rosso, — ha ucciso un uomo, — ha legata la fascia *del vincitore*: — uccisore di fucilieri, — spogliatore di cartucchiere.

»Aià Tesfáu, — il cavallo rosso è il suo compagno: — o benedetto da sua madre!

»Habte Gherghís, — signore di Hadidà, — mangiatore della

gobba de' buoi *spettante ne' pubblici festini al più prode*¹, — figlio di Scehàì, — cercatore di fasto!

»Ceròm di Assetàh — ha fatto dire tre *ha ucciso tre uomini* — in mezzo a loro *gettandosi a colpirli nel mezzo delle file nemiche*.

»Il figlio di Biluò — è montato sul suo cavallo rosso, — ha cinta la sua lunga scimitarra, — ha abbracciato il suo leggero scudo, — ha sollevato la sua lancia Šāmṛā, — mentre lo prendevano dicensi «non andare!», — una breve esistenza eragli destinata. — E ciò perchè *fece egli, perchè volle andare incontro alla morte?* »per la storia!« egli rispose *a chi ne lo domandava*.

»Hadgú Aià Martú, — la strage è il suo mucchio di grano mondo, — l'uomo è il suo manicaretto, *si pasce egli di stragi e di vite umane*.

»Hadgú Abbà Ghedèm — a loro *a quei del Seraé* fece inghiottire pallottole di fucile, — di polvere da sparo li ha rivestiti. — La sua lancia è percotitrice, — la sua sciabola è affilata.

»Giaiui, guida al saccheggiare, — scroscia come acqua, *i suoi colpi scrosciano come pioggia grossa*.

»Aià Tsadienò, — dal non conciato mantelletto di pelle, — dallo otre da mendicante, — perchè tutti combatta — lo si mandi a Gamistà!

»Gabrú Abbà Dibò, — signore d'una rugiada di sangue, — i valorosi lo circondarono.

»Abbà Scibotà — non potè parare il colpo con lo scudo, — aprì *ritirandosi* il paese *al nemico*.

»Scium Fessaié, il vostro scudo ve lo raccomando, *o Scium Fessaié (= Abbà Scibotà), quel tuo inutile scudo te lo raccomando, custodiscilo bene!*

»O Endà Mericcià — sceglitrice di bicchieri, — falciatrice di pani *buona soltanto a scegliersi nei banchetti i bicchieri più grossi e a mangiare mucchi di pani!*

»Decchi Asellafí, — scimmia di Addenfi, — ti sei riunita *rifugiata* in un burrone!

»Figlio d'Alebà, — amatore di ciance — presso l'albero dell'assemblea, — il tuo ostacolo è lo sterco, *sei terribile a parole, ma un nonnulla ti arresta*.

»Jacòb, Accolòm (= *Endà Jacòb, Endà Accolòm*), — per quanto

¹ V. *I Loggo e la legge dei Loggo Sarda*, Firenze 1904, p. 16 n. 1

è *quanto vale* la loro forza? — mentre dicevano »combattiamo!« — passarono il giorno a sinistra *furono sconfitti*, — hanno lasciato uccidere Cheflàì, — *quegli* allungatori di calzoni *spavaldi*, — senza frutti — come lo 'eṭān zora!

»Addì Azazì, — le loro lance sono veleno.

»I Ghebra Meraìt, — la lor mano è scagliatrice *di lance*, — il loro ginocchio è pronto alla fuga, — il lor occhio è *nella fuga* indagatore.

»Gabién, Atzeguàr, — in luogo di *avere* bianca poa, invece di *provvedere alla* cottura del pane, *non avrete la poa, non potrete far pane*, — *perchè* da voi sono entrati rovistando gli Acchele Guzai; — nei *mesi di* ḥamlé e senié è entrata da voi la miseria, *nei mesi della semina più non avrete sementi, perche il nemico vi ha portato via tutto il vostro grano*.

»Godofelassi, — bevitrice d'idromele, — paese delle stoffe, *sul cui ricco mercato affluiscono i mercanti della costa con le loro stoffe*, — radunatrice di talleri, — versa il tuo tributo, — se non vuoi essere messa a sacco!

»O tu, Gundet, — non preparare il pane, — non combattere a difesa: — orribile giornata, — *che* ha distrutto gli uomini!

»Aià Abiscìa, — grosso di tergo, — rompitore di selle, — imperante sulla sua moglie, — leone per l'ospite, *buono soltanto a comandare su donne sottomesse, ma spavaldo a parole e millantatore con chi non lo conosca!*

»In Ciaanadúg — tutti, *rimasti uccisi, venner lasciati insepolti* come asini.

»O tu Menelích! — questo gustatore di condimenti, — *che* comanda a sua moglie, *buono soltanto, a attendere come una femmina, alle faccende domestiche e a comandare alla moglie!*

»In Daarò Nalai — il tuo cavallo era quello grigio *potevi scegliere buoni e bei cavalli per bottino*.

»In Ualà Hannés — tutti migrarono via *per la grande miseria seguita al saccheggio*.

»In Maàl Arhà — tutti erano come giovenche *facili a cadere in man del nemico*.

»In Mai Meracàt — tutti furono *come* corvi.

»In Mai Mosenú — il sangue, il sangue odora.

»In Tsegherdalé — gli uomini vennero affaticati (*opp.* la terra restò umida del lor sangue).

»In Ualà Humèr — tutti *rimasero morti* a mucchi.

»Aggafari Ghebràì, — va bene così *fare?* — non lo ripetere ancora!

»In Addì Cusmò — tutti restarono stupefatti!

»Addì Enchertì! — mi rompa, mi frantumi, — *dicevano i cadenti*, erami forse sembrato che tu potessi essere qui? — orribile giornata!

»Addì Cheletò, — i cavalli *che voi, gente del Seraé, vi portaste furono* indarno, *inutili*: — *quella giornata ha distrutto gli uomini*».

Note.

V. 13—112 personaggi e località dell' Acchele Guzai. V. 13. Azarià di Bihàt, villaggio dello Scimezana, dicesi fuggisse ignominiosamente. V. 17—18. Scemmèr di Berchittò, villaggio del Metzhe distretto Guzai dell' Acchele Guzai. V. 23. Dericicìen, altro distretto Guzai (propr. Degguzai o Deccuzai, abbrev. per *hammista Daggi Guzai* le cinque progenie di Guzai). V. 28. Godefà, capo di Gura: v. note lessicali. V. 33, 34, 63. Abbà Chesbetì, valoroso notevole di Corbaria. V. 42—44. Garenchiél, cantibai di Agureré villaggio dello Zebaontì altro distretto Degguzai. V. 47. Tuccù cantibai del Degguzai. V. 50. 100. Hadgù cantibai di Scimezana. V. 53. Lubaitò, notevole dello Scimezana. V. 57. Aià (= fratello di) Sellase, o cantiba Gue'es, di Zocolò, villaggio dello Scimezana, che dicesi segnasse l'inizio della battaglia lanciando un ciottolo contro il nemico. V. 61. Andenchiél, famoso capo di Corbaria e padre del famigerato lig Selebà. V. 63. Abbà Gherdèm, soprannome d'un dei principali seguaci d'Andenchiél. V. 65. Gubsa, di Ehfesì, villaggio dello Scimezana, imparentato per donne con la feudale dinastia di Zazzega (*se'azzagà*), cui apparteneva il suo coetaneo deggiac Hailù. V. 71—72—78. Il figlio di scium Cheffé, capo di Zaaré villaggio del Merettà Sebené. V. 81. Habte Gherghis di Hadidà villaggio del Merettà Sebené. V. 86. Ceròm di Assetàh villaggio del Merettà Sebené. V. 111. Gamistà torrente del Seraé, presso Metfà Ualtà.

V. 112—182 personaggi e località del Seraé. V. 115. Gabrù, capo dei Mai Tsaadà, padre di deggiac Tesfù Mariam. V. 120. Stirpe del Seraé. V. 126. Stirpe del Seraé. V. 130. Enda Jacòb e Enda Accolóm, stirpi del Maragúz. V. 140. Ghebra Merait, stirpe del Maragúz. V. 144. Gabièn ed Atzeguár villaggi del Mai Tsaadà. V. 148. Godo Felassi, il noto capoluogo del Tacalà, importante mercato della zona. V. 154. Il Gundet, distretto meridionale del Seraé sul Mareb, per la via di Adua. V. 183—186: dicesi allusione al fatto che un Acchele Guzai, dopo la battaglia, uccidesse con un colpo di lancia in pieno petto un prigioniero di guerra.

V. 2. **ሕክተ**: «distruggere, far perire interamente: abbrustolire», pass. **ተከተ**, **ከተ**; **ሕክተ**: «perimento, distruzione» ed anche «una specie di orzo abbrustolito». — V. 4. Notisi questa costruzione di *terfòs-* o *entaz-*: così, p. e. *afràs yalbòn terfò ettagaz'è* «non vi sono cavalli, essendo stati tutti comperati». — V. 6. esclamaz.: così *takkál layti, takkál gzič* «notte infausta!», «tempi cattivi!». — V. 9. *mamaná* «acacia albida», di cui profumansi le donne. — V. 10. *sangàn* «tabacco da naso». —

V. 17. *sebbát* dal principio di settembre al *masqùl* (27 settembre), cioè il periodo delle ultime piogge. — V. 20. Sinonimi di *labuàkuuld* »pipistrello« sono *manikā* e *enčōā* 'emār. — V. 22. **ገነሐ** : »fare lo spavaldo, il bravone«. *bāyùd* luogo ove, spesso intorno a un grande albero, di sera o nei dì festivi congregansi paesani e notabili per discorrere, far consiglio, rendere giustizia ecc. — V. 24. *na/afà* »fuggire spaventato«: la rid. di *š* in *š'* è comune specialmente nell' Acchele Guzai. — V. 25. **መስፍ** : specie di tela rigata che importasi da Massaua; *qafa/afà* »tirare sù la veste«. — V. 27. *dahafà* »sciupare«, cfr. amhar. *daffá* »rovesciare«. — V. 29. *sānfāt* »nasoa nello speciale uso dell' Acchele Guzai (Zanadeglé, Zebàn Bur ecc.), »labbro« nell' uso dell' Hamasén: qui alludesi al naso camuso dei Baria, cui le origini della stirpe Decchi Ghebrì si riportano. *mekuerefà* grande vaso usato specialm. dalle vergini per i soffumigi di profumi. — V. 32. **ፋገዞ** : (o **ፋገዝ** :) **ሽተል** : *fānōd* (o *funza*) *šetōl* specie di lunga sciabola: amhar. *fānōd*. *qanzafà* tagliare facilmente. — V. 35. *bekhā* »utinam«, se (= *enā*). — V. 37. *abiš* grido ripetuto per invocare giustizia o pietà: escl. di meraviglia. — V. 47. **ዝገገላ** : »cavallo stallone«; cfr. amar. *sāngā* »castrato«. — V. 47. **ሰማ** : **አበሰ** : »fece dire ascolta!«, cioè »fece fare un bando«, cominciando i bandi con la parola amarica **ሰማ** :. — V. 52. **አደመ** : »invitare al banchetto nuziale spec. della figlia«, cfr. GUIDI *VA* s. v. — V. 54. *nekanōd* »invano, indarno: vano«. — V. 58. **ሐላሲ** : *hellāsī* specie di grande lancia. — V. 69. *masarā* »trarre fuori, sguainare«, cfr. amar. *māzaza*. — V. 70. *fāšā* »bosaglia, terreno incolto e coperto d'alberi e d'arbusti«. — V. 73. *sāndā* »compagno«. — V. 77. *šafāšā*, oltre i sensi in DV, »strappare violentemente, spoliare«. — V. 85. **ጆሐ** : è il mostrarsi di fuori grandi e ricchi quando poco si ha in casa: **ጆሐ** : è tale specie d'ostentazione. — V. 90. **ኩደመ** : »montare, cavalcare«. — V. 92. **ሰሰላ** : (o **ሽሰላ** :) **ዋልታ** : specie di scudo leggero; *šafāšā* »imbastire, cucire con una sola riga: trovarsi bene«. **ተገደመ** : **ተጋደመ** : »essere messo sul fianco«, *agādamā* »stendere in piano«, scherzosam. »ubriacare«, *agādamā* id. — V. 93. **ግምራ** : **ክፍት** : specie, diconni, di lancia assai pregiata, non so se perchè di produzione, almeno in antico, del vicino Samhar, d'onde provenivano le aste **መሪ** già cantate da 'Amrū 'l-qays: ancor oggi nella penisola di Buri, presso il Samhar, fabbricansi lance rinomate. — V. 96. **ቆዶ** : **ቆዶ** : »racconto, storia« (= *tārik*), — V. 101. **ጉረሰ** : »inghiottire, mangiare avidamente«. — V. 103. **ሰምሰመ** : »tirare colpi col bastone, con la lancia ecc. — V. 104. **ክልሰም** : »affilato«. — V. 106. **ሐክ** : »scrosciare« dicesi di acqua, grandine e simili. — V. 108. **ሐሰየ** : »ammorbidire, stropicciare: conciare«. — V. 111. **ጋምሽታ** : , qui nome proprio, è una buca, uno scoscendimento fatto da un torrente in piena fuor del proprio alveo. — V. 113. *hebb* »rugiada«. **ሀሳ** : »carne magra, di bestia magra« p. e. *seggāhā hebbō iyū* »la sua carne è magra«. — V. 116. **ኳሐ** : »colpo«. — V. 119. *hayā balā* »raccomandare«. — V. 128. *gabā zyziphus* Spina Christi; qui, albero intorno cui si tiene riunione. — V. 129. *maguerāb* »inciampo, ostacolo: calcio (= *šānsōd*)«. — V. 133. *šaggām wa'atā* »perdere, essere sconfitto«. — V. 137. *'efān wōrā* sarebbe una specie di pianta: è anche nome di villaggio. — V. 145. **ሐክ** : **ሐክ** : »in luogo di, invece di«, *megegār* »cottura«, da **ገገራ** : »cuocere il pane«. — V. 147. *šeggār* »miseria, tribolazione«. — V. 150. *hebsī* »pezza di panno, di stoffa«. — V. 156. *makkatā* »pararsi con lo scudo; combattere in difesa«. — V. 163. *gāsā* »ospite«. — V. 167. *dellēkh* pepe rosso mischiato con nero, con *šengēbāl* o zenzero ecc., ma senza burro. — V. 180. *šafāšā* »essere umida la terra per le piogge«.







Semitische Stammesagen der Gegenwart.¹

Aus dem Tigrē übersetzt

Von

Enno Littmann.



ēd und Zebēd waren die Söhne des Ma'awyā Qerōš, so erzählen die Māryā. Der Ursprung des Mensā'-Stammes ist folgender. Zebēd blieb bei seinem Meere zurück, während Zēd in's Inland zog. Einer seiner Nachkommen erzeugte die Haranrewā (Hadendoa); und einer seiner Nachkommen erzeugte die Ḥazō, Tōrā, Mensā' und Māryā.

Mense'āy und Māyrāy nun verließen, ohne das Vermögen ihres Vaters zu teilen, den Tōrāy und den Ḥazōtāy und gingen nach Haygat. Und danach [zogen sie fort] von Haygat, um das Land auszukundschaften, indem sie sprachen: „[Laßt uns sehen,] welches [Land] für uns am besten ist!“; und sie gingen nach Erōtā. Als sie nach Erōtā gekommen waren, sprach Māyrāy zu Mense'āy: „Hier in Erōtā wollen wir uns niederlassen; [hier] ist es gut.“ Danach aber sagte Mense'āy: „Wie könnten wir uns in dieser Trockenheit niederlassen anstatt in Haygat mit seinen beiden Regenzeiten und seinen beiden Ernten und seinen beiden Kälberzeiten?“ So zog er mit seinem Bruder hinunter [nach Haygat]. Darauf aber lief Māyrāy's Mauleselin fort, als sie nach Haygat hinabgezogen waren. Darauf [gingen] Māyrāy und Mense'āy beide zusammen ihrer Spur nach [und]

¹ C. CONTI ROSSINI, *Tradizioni Storiche dei Mensa* (Estratto dal *Giornale della Società Asiatica Italiana*. Vol. XIV, pagg. 41—99). Rom 1901. Seine italienische Übersetzung ist natürlich durchgehends zu Rate gezogen; zum Verständnisse des Textes vergleiche man auch seine Anmerkungen

suchten die Mauleselin. Und wie sie ihr folgten, trafen sie sie in Erötä. [Mäyrāy] sagte nun zu jenem: „Also hat uns wiederum die Mauleselin an's Ziel geführt; laß uns hier bleiben!“ Als [Mense'āy] ihm nicht willfahrte, da schieden sie von einander: Mäyrāy ließ sich in Erötä nieder, Mense'āy aber kehrte nach Haygat zurück. Und jeder von beiden zeugte Kinder und wurde reich an seiner Wohnstätte. Und als Mense'āy sich nach seinem Bruder sehnte, ging er, um Mäyrāy zu sehen, zu ihm; und desgleichen, als Mäyrāy sich nach seinem Bruder sehnte, zog er hin, um Mense'āy zu sehen. Und sie trafen sich in Kadnat. Da es aber Nacht war, hielten sie sich gegenseitig für Feinde und stießen aufeinander [mit ihren Lanzen]. Als sie dann aber zu gleicher Zeit riefen: „Dies ist mein Mann; ich bin Mense'āy“ und: „Dies ist mein Mann; ich bin Mäyrāy!“, da erkannten sie einander und, indem sie sich umarmten, starben sie. Und sie wurden in Kadnat begraben.

Mense'āy zeugte den Arabī; Arabī zeugte den Awālī Fūngāy; Awālī zeugte den Ḥawaçī; Ḥawaçī zeugte den Maḥarī; Maḥarī zeugte den Abbazāzgī, 'Eqbāzgī und Nawāzgī. Nawāzgī aber hatte keine Söhne: Abbazāzgī und 'Eqbāzgī beerbten ihn. Und 'Eqbāzgī zeugte den Abrehē und Ešḥaqan. Abrehē zeugte den Saraqa-Šangab; Saraqa-Sangab zeugte den Ḥafarōm, Lawāy und Dāmōtāy. Und Dāmōtāy war der erbberechtigte Sohn und der Sohn der legitimen Gattin¹; seine Mutter war eine Zar'ūtāy und aus edler Familie. Die Mutter von Ḥafarōm und Lawāy aber war eine Gar'antāy. Die Gar'antāy war die Frau eines Vasallen von Saraqa-Šangab gewesen; und der Vasall war ihr, nachdem er Kinder mit ihr gezeugt hatte, weggestorben, und [der Lehnherr] hatte sie geheiratet mit den Worten: „Ich will die Kinder des Vasallen nicht trauern lassen.“ Und wie er sie geheiratet hatte, zeugte er mit ihr den Ḥafarōm und den Lawāy. Die Zar'ūtāy aber sagte: „Warum hat er, mir zum Nachteil, eine illegitime Frau geheiratet?“ und verleumdete [sie]. Und nachdem sie Gift in den Meth geschüttet hatte, um sie zu töten, schickte sie ihre Magd zu ihr, indem sie sprach: „Sagt ihr: »Trink dies, wenn dich dürstet.«“ Die Gar'antāy aber hatte Meth in ihrem [eigenen] Hause und sagte daher: „Was soll ich mit dem Meth da anfangen? Wozu sollte ich nicht aus meinem eigenen Hause trinken?“ Die Magd der Zar'ūtāy aber antwortete ihr: „Wenn dich nicht dürstet, gib ihn einem Dur-

¹ *hēmā*; vgl. SUNDSTRÖM och LITTMANN, *En sång på Tigrē-språket*, S. 18

stigen,“ und setzte ihn nieder. Danach, als die Gar'antäyt nicht darauf eingegangen war und auf ihren Ruf zum Tode nicht gehört hatte, schlief die Zar'ütäyt ein und wachte durstig auf; da ihr Meth aber zu Ende war, sagte sie: „Sage zu jener Elenden: »gib mir zu trinken!« O wäre sie doch gestorben¹,“ und sie schickte ihre Magd. Die Gar'antäyt nun hatte den Meth, der von jener zu ihr gekommen war, vergessen und wollte von ihrem eigenen nehmen. Da sagte ihre Magd aber: „Dies hier ist ihr eigener Meth, o Herrin²; gib ihr den!“ Und sie gab ihr den. Als die Zar'ütäyt ihn getrunken hatte, rief sie aus: „Ach, die Gar'antäyt hat mich getötet,“ und starb.

Ihr Gatte nun berief mit den Worten: „Die Gar'antäyt hat sie getötet“ den Familienrat, um sie aufzuhängen. Und während sie, um gehängt zu werden, im Familienrat mitten in der Versammlung stand, sagte sie: „Laßt mich mein letztes Wort sprechen!“ Der Familienrat sagte: „Sprich dein letztes Wort!“ Da sagte sie: „Meine Zeugen sind meine Magd und ihre Magd, daß sie durch ihre eigene Lanze gestorben ist.“ Darauf sagte der Familienrat: „Bringt die beiden Mägde!“ Als man die beiden Mägde zu Zeugen gerufen hatte, sagten sie [aus]: „Das Haus der Zar'ütäyt ist durch ihren eigenen Meth umgekommen.“ Darauf sagte man zur Gar'antäyt: „Kehre in dein Haus zurück!“ So erbte sie die beiden Häuser und hatte ihren Gatten für sich allein.

Dāmötāy, Ḥafarōm und Lawāy setzten sich nach dem Tode ihres Vaters zur [Erb]teilung unter einen grünen Baum; [Ḥafarōm und Lawāy] aber wollten ihren Bruder betrügen und sagten, so daß er es hörte: „Wie wird nun dieser Dāmötāy mit uns verfahren? Von den Stuten wird er die mit der Blässe nehmen, und von den Feldern wird er Bereḥtī nehmen, und vom Vieh wird er das schwarze nehmen.“ Das schwarze Vieh aber war alt und in schlechtem Zustande und gering an Zahl, und die Stute mit der Blässe konnte nicht gut laufen, und Bereḥtī war ein schlechtes Feld. Dāmötāy aber, der ihre [Rede] für aufrichtig hielt, sagte zu ihnen: „Kommt, kommt; wenn ihr an meiner Stelle geboren wäret, würdet ihr das etwa nicht wollen? Laßt uns nun teilen!“ Und Lawāy sprach zu Ḥafarōm: „Lieber Bruder, es heißt [im Sprichwort]: Über einen grünen Baum hinaus sprich keine Verleumdung aus. Er da hat uns jetzt gehört, — wenn dies

¹ So nach C. ROSSINI

² Wörtlich: „Mutter“

auch besser ist.“ Jener sagte zu ihm: „Laßt uns teilen.“ Da kamen sie zur Teilung und sagten zu ihm: „Nimm dein Erbteil.“ Er sprach: „Von den Feldern nehme ich Berehtī, von den Stuten die mit der Blässe und vom Vieh das schwarze.“ Sie aber, damit es ihn nicht gereue, redeten unter einander: „Das, lieber Bruder, was wir befürchteten, ist über uns gekommen“, und [dann] teilten sie, und jeder von ihnen kam zu seinem Hause und zu seinem Besitze. Danach hatten Ḥafarōm und Lawāy jeder seine Hürde voll von Vieh; und Ḥafarōm wurde ein Dörfler, Lawāy aber hütete sein Vieh. Und das Vieh des Lawāy ward zahlreich und fett, da sein Herr es hütete; das Vieh des Ḥafarōm aber ward gering an Zahl und dünn, da sein Herr ein Dörfler war. Danach ging Ḥafarōm, der im Dorfe gewohnt hatte, hin, um beim Vieh zu übernachten; und Lawāy, der ihn beim Vieh erwartet hatte, sagte, sie sollten den Sattel seines Maultieres zur [Lagerstätte in der] kleineren Hürde bringen, und sie brachten ihn dorthin. Als das Vieh übernachtet hatte, da sah Ḥafarōm, daß sein Vieh mager und gering an Zahl war, das des Lawāy aber fett und zahlreich war, und er sagte zu Lawāy: „Nachdem ich, betrügerisch von dir veranlaßt, Dörfler geworden bin, hast du mein Vieh dir selbst angeeignet, und von deinem Vieh hast du zu mir gesagt, es sei mein.“ Lawāy sprach zu ihm: „Nimm doch! Bist du nicht älter als ich? Was bei dir ist, laß auf mich übergehen, und was bei mir ist, auf dich.“ Auf diese Weise, indem er es so machte, bewirkte Ḥafarōm, daß sie dreimal ihr Vieh tauschten. Danach aber sprach er zu Lawāy: „Ich fürchte dennoch, daß du mir Unglück bringst; bleib du bei deinem Vieh!“

Und danach führten Lawāy und Ḥafarōm Krieg mit den Bēt-Abbazā. Und wie sie Krieg führten, da gewannen die Bēt-Abbazā, um Lawāy und Ḥafarōm ausplündern zu lassen, den [Statthalter] Seḥūl aus Abessinien für sich. Und Seḥūl lagerte sich in Čōmarāt, um Ḥafarōm und Lawāy auszuplündern; und Maqāzgī ging, nachdem er jenen in Čōmarāt hatte lagern lassen, nach Galab. Nun war das Dorf des Ḥafarōm und des Lawāy in Haygat, das Dorf der Bēt-Abbazā aber in Galab. Und zu Ḥafarōm und Lawāy kam ein Spion mit der Meldung: „Die Bēt-Abbazā haben den Seḥūl gegen euch geschickt, und sie haben sich in Čōmarāt gelagert.“ Nun war Ḥafarōm triefäugig, und Lawāy war auf einem Beine lahm. Zu Kāmel und Asme'e, den Söhnen des Ḥafarōm, sagten Lawāy und Ḥafarōm, Onkel und Vater,

nachdem sie einen Schlauch mit Honigwasser gefüllt hatten, um es jenem als Tribut zu bringen: „Geht hin zu ihm, während er in Ćōmarāt lagert.“ Seḫül war aus Abessinien. Und als sie zu ihm kamen sagten sie zu ihm: „In welcher Absicht bist du zu uns gekommen?“ Er aber antwortete: „Um euch auszuplündern, bin ich gekommen.“ Da sagten sie zu ihm: „Was besitzen wir denn? Einer unserer Väter ist blind, und der andere ist lahm. Sind die Bēt-Abbazā nicht wohlhabender und zahlreicher als wir? Plündere doch die!“ Er sagte: „Habe ich ihnen nicht geschworen?“ Sie antworteten ihm: „Für diesen Schwur wissen wir ein Heilmittel!“ Darauf fragte er sie: „Was ist das für ein Heilmittel für den Schwur?“ Sie sagten: „Nachdem du dich auf deine rechte Seite gelegt hast, dann wende dich auf deine linke Seite: dies ist der Bruch des Schwures.“ Danach verabredeten sie sich (?), und er sagte ihnen zu, die Bēt-Abbazā auszuplündern. Kāmel und Asme'ē gingen dann heimlich bei Nacht nach Galab und kamen zum Feste; und ohne daß man es merkte oder daß sie erkannt wären (?), mischten sie sich unter sie und riefen: „O Abbā Šāul, ihr Šāul, morgen wird er sie Blut auf der Schulter tragen lassen.“ Darauf entfernten sie sich. Und einer von den Großen der Bēt-Abbazā hörte dies, während sie Honigwasser tranken, und er sagte zu denen, die mit ihm tranken: „Ich habe die Stimme Kāmel's gehört.“ Sie aber sagten: „Pah, die Stimme Kāmel's heute?“ Er jedoch ging, da sein Herz sich nicht beruhigen wollte, zum Feste und fragte die Leute: „Wer ist zu euch gekommen?“ Die Festteilnehmer aber sprachen zu ihm, da sie nicht darauf geachtet hatten: „Wir haben nichts gesehen!“ Dann, als es Tag geworden war, sagte jener Mann: „Kundschaftet den Weg nach Haygat aus!“ Und während sie ihn auskundschafteten, fanden sie von Asme'ē's großem Zehen, welcher krumm war, die Spur, und von der Lanze Kāmel's, die er zu schwingen und in die Erde zu stoßen pflegte, die Abdrücke. Und indem sie sprachen: „das ist ihre Spur,“ kehrten sie zurück, um die Ihrigen zur Flucht zu treiben; aber da stand das Heer [des Seḫül] vor ihnen, und ihr Dorf wurde geplündert und vernichtet mit Ausnahme einer weißen Herde von Qalāti; diese kam, indem sie sich flüchtete, auf einen Berg und wurde auf ihm gerettet (*daḫanat*), und [daher] heißt der Berg Adḫanat.

Kāmel, Sohn des Ḥafarōm, zeugte den Mālek; Mālek zeugte den Aftāy; Aftāy zeugte den 'Eqbā-Mikā'el. Und 'Eqbā-Mikā'el ging, da er

nach der Häuptlingsschaft strebte, zum Kaiser Fāsīl; der setzte ihn ein und gab ihm ein Schwert, und er kam zurück. Zar'it aber, der Ahnherr der Bēt-Ešḥaqan, sagte: „Er ist nicht mit dem Zeichen der Häuptlingsschaft (d. i. der Trommel) zurückgekehrt“; dann floh er und ging fort. Darauf wurde er selbst eingesetzt und kehrte mit seiner Trommel zurück, und wie er nach Čōmarāt kam, ließ er seine Trommel schlagen. Das Volk jedoch, das in einer Versammlung saß, sagte: „Was ist das?“ Als man ihnen dann sagte: „Das ist Zar'it; er ist als Häuptling [hierher] gekommen,“ da riefen sie: „Erhebt euch gegen ihn,“ schlugen ihm in's Gesicht und legten ihn in Fesseln, und die Trommel gaben sie dem Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el. Danach ging der Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el zum Kaiser und sagte zum Kaiser: „Was ist dies, daß du ihn gegen mich zum Häuptling eingesetzt hast? Ich bin mächtiger und habe mehr Leute als er.“ Der Kaiser antwortete ihm: „Er sagte mir, er sei in seinem Stamme [der mächtigste] und Ešḥaqan und Abrehē seien eins.“ Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el sagte darauf: „Ich habe seine Trommel genommen und seinen Arm gebunden.“ Als der Kaiser ihn fragte: „Warum hast du denn das getan?“, antwortete er: „Die Häuptlinge der Stämme mögen für mich zeugen, daß ich besser und mächtiger bin als er.“ [Der Kaiser] rief die Häuptlinge der Stämme zu Zeugen, und sie sagten aus: „Es ist die Wahrheit, er hat recht, der Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el“; so zeugten sie zu seinen Gunsten. Und der Kaiser sprach zu ihm: „Deine Trommel ist dir gewährt; das Schwert habe ich dir ja schon früher gegeben“; und er erneuerte ihm seine Häuptlingsschaft. Nun zog ['Eqbā-Mikā'el wieder] hinab [in sein Land]. Und als er hinabgezogen war, berief er eine Versammlung. Und in der Versammlung da stritten 'Āylāy, der Sohn des 'Andalōy, und die Leute von Bēt-Ešḥaqan miteinander: 'Āylāy zog sein Schwert, und die Leute von Bēt-Ešḥaqan riefen: „Da die Häuptlingsschaft geraubt und der Arm gebunden ist, mögt ihr Hyänen werden, und das Land des 'Āylāy — möge sein Schwert gezückt sein!“; und dann zogen sie ab. Nachdem die Bēt-Abrehē aber den Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el eingesetzt hatten, stiegen sie in die Ebene hinab, während Zar'it gebunden war. Danach aber floh Kantēbāy Zar'it von Māiṣ aus und in Alga'atā vereinigte er sich mit seinem Stamme. Und Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el, der in seiner Würde geblieben war, starb [als Häuptling].

Und Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el zeugte den Hebsellāsē, Dasīt, Henit

und Tasfällāsē. Und Hebsellāsē starb, während sein Vater noch lebte; und da sein Sohn Temke'el noch klein war, so wurde Dasit an seiner Stelle als Häuptling gewählt. Und nachdem Dasit vom Nāyb eingesetzt war, stahl ihm das Volk von Deblōy die Trommel, die vom Kaiser gekommen war; da gab der Nāyb ihm eine andere Trommel. Und Kantēbāy Dasit erzeugte den Taksellāsē und Nabarāy und Hamaḡāy. Den Taksellāsē aber beerbten Nabarāy und Hamaḡāy.

Temke'el zeugte den Hebsellāsē; und Hebsellāsē zeugte den Temke'el; und Temke'el zeugte den Gabrēs; und Gabrēs zeugte den Tasfā-Mikā'el; und Tasfā-Mikā'el zeugte den Aftāy, Kāmel, Yagīn, Gabrēs und Ḥaršōy. Gabrēs und Kāmel starben ohne Erben; Yagīn und Ḥaršōy und Aftāy beerbten sie. Der Name Kāmel's gelangte bis nach Gabay-Ša'adā im Gebiete der Ḥabāb; und sein Kamm, [den er im Haare trug,] war [aus] Elfenbein. Er zog [einmal] zur Hochzeit eines Brudersohnes nach Gembā-Salabā, und da er einen Bruder der 'Ad-Ḥadambas getötet hatte, so sagte man zu ihnen: „Sie lauern euch auf dem Wege auf!“ Die Frau seines Sohnes (d. i. Neffen?) aber, zu deren Hochzeit er zog, hatte zur Mutter eine Tochter des Edrīs, Sohnes des Tasfāmkēl; und die Kinder des Edrīs und er zogen zusammen zu der Hochzeit. Da sang er:

„Meine Trommel laß ich nicht, wenn die Mansūrā-Weise ertönt;
Das Weib meines Sohnes laß ich nicht, wenn ihr Gatte nach ihr sich sehnt;
Meine . . . laß ich nicht, wenn ihre Haare in allen Farben [schillern];
Sie ist die Tochter von Za'ayr; und ihre Oheime verhüllen sie [anderen Blicken]. —
Auf dem Sande in Melhīb, da steht dein Vater fest[en Fußes].“

Aftāy zeugte den Tasfāmkā'el; Tasfāmkā'el zeugte den Aftāy; Aftāy zeugte den Tasfāmkā'el, Be'emnat und Leḡām. — Ḥaršōy zeugte den Dasellāsē; Dasellāsē zeugte den Maḡamad. — Yagīn zeugte den Dasit, Absallāb und Heyābū. Dasit zeugte den Amīr und Tēdrōs. Absallāb zeugte den Kāmel, Temke'el, Fekāk, Ešḡaq, Ezāz und Hedād. Heyābū zeugte den Emar, Yagīn, Maḡamūd, Ekked und Ġāweḡ.

Ḥenīt war der Sohn des Kantēbāy 'Eqbāmkēl. Ḥenīt zeugte den Čadāq. Čadāq zeugte den Ḥenīt und Ḥafarōm. — Ḥafarōm zeugte den Gūgūy und Tasfāčōn. Ḥenīt zeugte den Saraqē. Saraqē zeugte den Gaber Rabbī. Gaber Rabbī hinterließ keine Nachkommen; daher wurde er [von seinen Verwandten] beerbt. Tasfāčōn zeugte den Ḥafarōm; Ḥafarōm zeugte den Fekāk, Hedād und Tasfāčōn. Gūgūy

zeugte den Taklēs, Nāšeh und Be'emnat; Taklēs zeugte den Ekked. Nāšeh zeugte den Maḥamad. Be'emnat zeugte den Edris.

Tasfällāsē war der Sohn des Kantēbāy 'Eqbāmkēl. Tasfällāsē zeugte den Gara-Māryām. Gara-Māryām zeugte den Samrā, Samarā und Masmar. Samarā zeugte den Gara-Māryām; Gara-Māryām zeugte den Samrā; Samrā zeugte den Gara-Māryām; Gara-Māryām zeugte den 'Abbē und Samarā; Samarā zeugte den Ğebül; Ğebül zeugte den Henōšem; Henōšem zeugte den Ğebül. — Masmar zeugte den Sanadār; Sanadār, zeugte den Edris und Gabāš; Edris zeugte den Saleḥ, Bakit und Gedār. Gabāš zeugte den Masmar und Maflas.

Sanadār war der Sohn d[ies]es Masmar; und Sanadār zeugte den 'Abdū; 'Abdū zeugte den Algadēnāy. — Gandar zeugte den Hebtēs; Hebtēs zeugte den Bakit und Šalšal.

Asme'ē war der älteste Sohn des Ḥafarōm. Asme'ē, der Bruder des Kāmel,¹ zeugte den Bāyrāy; Bāyrāy zeugte den Yagīn, Temke'el und Abīb. Temke'el zeugte den Ešḥaq; Ešḥaq zeugte den Temke'el, Zar'it und Temāryām; Temāryām zeugte den Ešḥaq; Ešḥaq zeugte den Temāryām. — Temke'el zeugte den Kefel und 'Eqbāmkēl; 'Eqbāmkēl zeugte den Ḥaymkēl und Gabremkēl. Ḥaymkēl zeugte den Hebt-Gargis und 'Eqbāmkēl. Gabremkēl zeugte den Hebsellāsē. Zar'it zeugte den Mantāy. Kefel zeugte den Bāyrāy.

[Dies ist], wobei Yagīn, Sohn des Bāyrāy [s]einen Ausspruch tat. Der König hatte gesagt: „Außer (?) den vierzig Kühen [da] gebt mir die Mauleselin des Yagīn wad Bāyrāy!“ Darauf sagte sein Stamm zu ihm: „Gib ihm diese deine Mauleselin, damit wir nicht ausgeplündert werden!“ Er aber antwortete und sprach: „Wenn ich jetzt meine Mauleselin gebe, so wird er im nächsten Jahre uns von vierzig Mauleselinnen sprechen. Besser, als daß sie gefordert werden, ist es, daß sie geraubt werden; möge er rauben, rauben!“ Als man nun dem König sagte: „Die Mauleselin ist verweigert worden,“ da machte er einen Plünderungszug. Und wie er auf dem Plünderungszuge war und sein Zelt in Čōmarāt aufgeschlagen hatte, da begann er alles Vieh, was den Mensā' gehörte, wegzunehmen. Die Mensā' aber hatten sich schon vorher in's Gebirge geflüchtet. Und als seine Soldaten beim Abzug waren, da kamen jene wieder herunter und plünderten das Lager, und indem sie alles zusammen-

¹ So ist wohl nach oben S. 944f. zu verstehen

brachten, bekamen sie [auch] ihr Vieh wieder. Und [der König] zog sich zurück, und danach blieb der Tribut aus, bis daß Ūbē (Ubiē) kam.

Lawāy war der Sohn des Saraqē-Šangab. Lawāy zeugte den Ḥašalā, Ge'dād, Maḥarī und Abib. Ḥašalā zeugte den 'Andalōy. 'Andalōy zeugte den 'Āylāy, Gabrēs und 'Amdēs. Und von 'Amdēs stammen drei Männer ab; und 'Āylāy und Gabrēs blieben jeder in seinem Lande und bei seiner Familie¹.

Gabrēs zeugte den Tasfāmkēl, Ādā und Temāryām. Tasfāmkēl zeugte den Gabrēs; Gabrēs zeugte den Tasfāmkēl, Ḥemad, Masmār und Asfadāy. Tasfāmkēl zeugte den Edrīs, Ḥešāl und Samarā. Edrīs zeugte den Kantēbāy Tēdrōs, Taklēs, Ēlōs, Galāydōs und Gargīs. Der Kantēbāy Tēdrōs zeugte den Kantēbāy Be'emnat. Taklēs zeugte den Hebtēs und Yebbatīt. Hebtēs zeugte den Kantēbāy Nagāsī und Azāzī. Yebbatīt zeugte den Bayad. Ēlōs zeugte den Maḥamad.

'Āylāy zeugte den Samarā-Le'ūl und Tasfāḥōn. Tasfāḥōn zeugte den Ḥašalā, 'Āylāy und Yagin. Ḥašalā zeugte den Tasfāḥōn; Tasfāḥōn zeugte den Ḥašalā, Ḥāylēs und Tēdrōs. Ḥašalā zeugte den Ayrasē', Darsaleḥ und Natābāy. Ayrasē' zeugte den Tasfāḥōn und Nōr. Tasfāḥōn zeugte den Fekāk.

Ge'dād, der Sohn des Lawāy, zeugte den Man-Naqmū und Sebḥalāb. Sebḥalāb zeugte den Tasfā-Le'ūl. Tasfā-Le'ūl zeugte den Būlā und Ġahād. Būlā zeugte den Teḡār und Terāḡ. Terāḡ zeugte den Būlā; Būlā zeugte den 'Etēl; 'Etēl zeugte den Terāḡ; Terāḡ zeugte den 'Etēl; 'Etēl zeugte den Terāḡ.

Abbazā-Ezgi zeugte den Hebsellāsē. Hebsellāsē zeugte den Šūm Abbazā. Šūm Abbazā zeugte den Darmūš. Darmūš zeugte den Maqā-Ezgi. Maqā-Ezgi zeugte den Atō, Yagin, Raḍ'i, Šūm Abbazā, Ganād und Ḥaylēs. Atō zeugte den Zamāt; Zamāt zeugte den Šengūl, Zar'īt, Hebsellāsē und Šāber. Šengūl zeugte den Ḥemad; Ḥemad zeugte den Šengūl und 'Eqbēs wad Belēs. Šengūl zeugte den Bāyrāy und Atō. Bāyrāy zeugte den Māyrāy und Nabarāy. Māyrāy zeugte den Ġamil, Zamāt und Gabil. Ġamil zeugte den Asfadāy, Selṭān und Zamāt. Selṭān zeugte den 'Abdal-Šēk, Ḥemad und Ēfrēm.

Bahāymānōt war der Sohn des Abrehē und zeugte Abrehē den Roten; Abrehē der Rote zeugte den Almadāy; Almadāy zeugte den Hebtan; Hebtan zeugte den Bahāymānōt; Bahāymānōt zeugte den Almadāy; Almadāy zeugte den Hebtan.

¹ Wörtlich: „Namen“

[Dies ist], was Hebtan wad Almadāy tat. Als die beiden Mensā'-Stämme einander bekriegten und einander ausraubten, da wurden [auch] seine Kühe geraubt und kamen zum Kantēbāy Zar'it. Und wie sie dahin gekommen waren, da folgte er eilends ihren Spuren und kam bei Nacht zum Kantēbāy Zar'it. Der sagte zu ihm: „Weshalb bist du [zu mir] gekommen?“ Er antwortete ihm: „Wenn ich auch sterben müßte, so würde ich doch von den roten Kühen sagen, daß sie die meinen sind; und [in dem Falle] bin ich zu dir gekommen, daß du mich tötest.“ Der verbarg ihn in seinem Hause und versammelte seine Familie, indem er die Flöte blasen ließ, und sprach zu ihnen: „Sollen wir den Besitzer dieser Kühe, wenn er nach ihnen kommt, töten oder freilassen?“ Seine Familie aber antwortete ihm: „Wir würden ihn freilassen.“ Darauf sagte er: „Wie kann ich ihn mit leeren Händen fortschicken?“; und er schickte ihn mit seinen Kühen fort. Als er nun mit seinen Kühen zu seinem Stamme gekommen war, belog er den Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el von sich selbst aus, da er Frieden wünschte, und sagte zu ihm: „Kantēbāy Zar'it hat gesagt: 'Ich möchte, daß ich und Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el einander sähen und daß wir die beiden Haygat in Frieden die Abende hinbringen ließen!'“ Der Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el sagte zu ihm: „Hat Kantēbāy Zar'it in Wirklichkeit dies zu dir gesagt?“ Er antwortete ihm: „[Ja,] er hat [es] zu mir gesagt.“ Darauf kehrte er wie zu (s)einem Bekannten (?) zum Kantēbāy Zar'it zurück und sprach zu ihm von sich selbst aus: „Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el läßt dir sagen: 'Unser Zusammenkunftsort sei Šākāt, dort wollen wir uns versöhnen'.“ Nachdem er so gesprochen hatte, kehrte er wieder zum Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el zurück und sagte ihm dasselbe, und so bewirkte er, daß sie beide zusammen nach Šākāt kamen; darauf stieg er zwischen ihnen auf den Sand nieder, während sie auf den beiden Ufern des Flusses standen. Und er sprach zu ihnen: „Kantēbāy Zar'it hat mir nicht[s] gesagt und dem Kantēbāy 'Eqbā-Mikā'el habe ich von mir selbst Erfundenes gesagt. Wohlan, versöhnt euch heute mit einander; denn Tag für Tag ist einer getötet oder ist etwas geraubt, wenn ihr euch heute nicht versöhnt.“ Und beide lachten über ihn einander in's Gesicht, und sie versöhnten sich und nahmen Geiseln von einander.

Und zum Stamme Dāmōtāy gehört Merkāb wad Bālwāy, und sein Sohn ist Mandar.

Die Mensä' sind seit alter Zeit Christen. Und Kirchen hatten sie in Haygat und in Galab und in Lābā, die wurden „Haus Mariae“ genannt. Und die Hauptstädte waren Haygat und Galab.

Und der erste Priester, dessen Namen wir kennen, ist ein Priester namens Belēnāy, und er stammte aus Abessinien, sagt man.

Der Priester verläßt Galab nicht: wenn einer gestorben ist, so wäscht er den Leichnam, und, indem er liest, legt er das Tuch auf ihn, und indem er Weihrauch nimmt, geht er vor dem Leichnam her bis zur Grube. Und er schlachtet eine Kuh als Totenopfer für ihn und läßt sie mit Kopf und Haut hinübergehen (?). Und von jeder Kuh, die für einen Toten geschlachtet wird, erhält er die Vorderbeine. Und von einer Kuh, die am vierzigsten [Tage geschlachtet wird], erhält er eine Vorderrippe, ein Lendenstück und einen Vorderfuß.

Am Tauffeste legt er die Lade, mit einem Tuche umwickelt, auf seinen Kopf und steigt mit ihr zum Flusse hinab, und das ganze Volk folgt ihm, rufend: „O Herr, erbarme dich unser, Christe!“

Unser Priester kann nicht lesen und er predigt uns nicht, und das heilige Abendmahl kennen wir nicht. Einen Priester, der uns das reicht, haben wir nicht. Vielmehr tut er weiter nichts, als daß er sich von uns nährt.

Unsere Feste sind die beiden Sabbate. Früher arbeiteten wir nicht an ihnen auf dem Felde noch jäteten wir Unkraut noch sammelten wir frisches Holz noch mähten wir Getreide.

Die Mensä' pflegten die Nachkommen der Araber zu berauben, sie selbst aber waren noch nie beraubt. Und gemäß ihrer Tapferkeit machten sie einen Raubzug gegen die Nachkommen der Araber am Qerōrā. Und als sie den Zug am Qerōrā machten, da kam ein Stamm namens Mēkāl jenen zu Hülfe. Und als die Mensä' mit ihrer Beute lagerten, da übernachteten die Mēkāl genannten Hilfstruppen ihnen gegenüber. Und während die Hilfstruppen unter einander redeten, da wollten sie einen von ihnen zwingen, die Wahrheit zu sagen, indem sie zu ihm sprachen: „Wenn du die Wahrheit sagst, dann wollen wir die Mensä' besiegen und mit unserer Habe zurückgehen; wenn du aber die Unwahrheit sagst, dann sollen die Mensä' über uns siegen und mit ihrer Beute heimkommen. [Nun,] was weißt du von dem Gehorsam deiner Frau?“ Er antwortete ihnen: „Was den Gehorsam meiner Frau anlangt, wenn ich vom Wege heimkomme, so wäscht sie mir meine beiden Hände und

meine beiden Füße, und sie gibt mir süße Speise, daß ich mich erhole und satt werde. Und was ihren Gehorsam anlangt, wenn sie nach mir verlangt, so ruht sie in meinen Armen, und wenn sie an Speise denkt, so sagt sie: 'Ach, mögen die andern mich vergessen, ich habe dich vergessen', und steht auf; und wenn sie aufsteht, um Speise zu holen, so sagt sie: 'Ach, mögen die andern mich verlassen, ich habe dich verlassen; mögen sie mich verlassen!'"

Am nächsten Tage bei Sonnenaufgang da siegten die Mēkāl und zogen mit ihrer Beute ab, und die Mensā' wurden zerstreut.

Als die Söhne des Maḥarī zusammen waren, da zog Seḥūl aus Abessinien herab. Und wie er herabzog und nach Gabrū-Gabanā gekommen war, da sagte er: „Eine jede Heeresabteilung werfe ihren Stein auf diesen Felsen!“ Und indem sie darauf warfen, bedeckten sie ihn mit Steinen. Und die Mensā' zogen Gräben, um von ihnen aus zu kämpfen; und in einem Graben wurde dem Lawāy ein Bein zerbrochen (*tesabbāra*), und die Stelle dort wurde Massabbār genannt. Und am nächsten Morgen rückte der König aus; die Mensā' aber blieben in den Gräben, die sie gezogen hatten, und kämpften drei Tage mit ihm. Die Waffen des Heeres des Seḥūl waren Lanzen, Säbel, Schilde und einige Luntensinten; die Waffen der Mensā' aber Schwerter, Lanzen und Schilde. Und nachdem sie die drei Tage hindurch einander Verluste beigebracht hatten, konnte Seḥūl doch nicht den Sieg erringen, und so ließ er von ihnen ab. Und er sagte: „Von dem Felsen, auf den beim Auszuge die Leute Steine geworfen haben, soll jeder (s)einen Stein [wieder] nehmen!"; [dies tat er,] um sein Heer zu mustern. Und nachdem jede Abteilung ihren Stein aufgehoben hatte, blieben die Steine der Leute, die umgekommen waren, auf der Spitze des Felsens liegen. Und größer, als die Zahl derer, die abzogen, war [die Zahl derer,] die gefallen waren. Und danach blieben die Mensā' für sich allein.

'Āylāy, der Sohn des 'Andalōy, zog nach Se'b hinab mit seinen vier Söhnen, und seine Söhne hießen Rad'ī, 'Eqbēs, Amīr und Ḥašalā. Danach zog eine Heerschar aus gegen ihn, um ihn auszuplündern; und als sie auf dem Zuge waren, da sagte er zu seinen Söhnen: „Bis daß sie uns ganz nahe sind, kümmert euch nicht um sie und habt keine Furcht!“

Da nun seine Augenlider vor Fett und Alter seine Augen zudeckten, so sagte er zu ihnen, sie sollten sie ihm mit seinem Kopf-

tuche hochbinden. Und als die Schar nahe war, da zückte er sein Schwert, ließ seine Kleider zurück und stürzte sich auf sie. Und sein Sohn Amīr tötete einen Mann mit seinem Schwerte; und Ḥašalā, der seine Lanze faßte, ohne sie zu schleudern, erschlug mit ihr [Leute], und seine Hand klebte mit Blut an dem Lanzenschafte; und 'Eqbēs und Rad'ī töteten, wen sie fanden (?). Als dann die Mensā' ihm zu Hilfe kamen, da trat er ihnen siegreich mit seinen Söhnen entgegen. Der Schaft der Lanze Ḥašalā's klebte [noch] an seiner Hand; und sie taten Butter in ein Napf und bestrichen ihm seine Hand damit, aber sie wollte [sich] nicht [lösen]. Und die Familie des 'Āylāy, die ihm zu Hilfe gekommen war, sagte zu 'Āylāy: „Welcher von deinen Söhnen ist der stärkere im Streit?“ Er aber antwortete ihnen: „Meine Söhne fochten alle gut.“ Sie sprachen zu ihm: „Ist nicht jeder nach seiner Art?“ Da sagte er, indem er seinem eigenen Wunsche folgte: „Wenn auch das Streiten des Ḥašalā groß ist, so ist doch das des Bafādīb außergewöhnlich.“ Nun hatte Bafādīb [nur] einen Mann getötet. Ḥašalā aber, dessen Hand mit geronnenem Blute an dem Lanzenschafte klebte, rief: „Diesen Tag muß ich erleben!“, und vor Zorn riß sich seine Hand von dem Schafte los. Nachdem sie also jene Schar vernichtet hatten, blieben sie in ihrem Lande.

Ezāz und Ḥasamā waren die Söhne des Hebtēs, und ihr Gebiet war bei den Ḥabāb. Und Ḥasamā, der seinen Bruder Ezāz getötet hatte, kam als Flüchtling nach Haygat, und 'Āylāy und Būlā wurden seine Freunde. Und um seine Kühe zu weiden, weilte er in Rōrā-Salabā, und 'Āylāy und Būlā hielten abwechselnd Wache für ihn, damit er nicht ausgeraubt würde. Da kamen die Leute von Sanḥīt, um Ḥasamā auszurauben, und 'Āylāy rief: „Bis daß sie ganz dicht an uns herangekommen sind, halte dich ruhig.“ Und als jene dicht an sie herangekommen waren, da machten sie sich auf gegen jene; aber sie wurden geschlagen, und er rief: „Tötet einen von ihnen, damit sie den Plünderungszug nicht ableugnen!“ Danach, als die Kühe umherliefen und so die Nacht zubrachten, sagte der Hirte, da die Kühe voll von Milch waren: „Wenn sie doch morgen wieder nach Rabtō zurückkehrten!“ Darauf sang Ḥasamā dieses Lied:

„Schlecht ist der Tod in Salabā: dort wirft man auf dich mit Steinen!
 Schön ist der Tod in Af-Ḥarēn, in Galab, Saglā und Gerāt!
 Dort bezahlt man keine Schulden, bringt den Tag im Stall nicht zu;
 Morgen, wenn der Tag anbricht, weckt das Land, o [meine] Söhne!“

Und so singend kam er in sein Land zurück. Und als er in sein Land zurückgekehrt war, da war [Nāwed,] der Sohn seines Bruders [Ezāz], den er getötet hatte, Häuptling, und der sprach zu ihm: „Schön willkommen!“, und empfing ihn und rückte ihm einen Sessel hin. Dann sagte er zu ihm: „Möge nun mein Vater richten und Recht sprechen! Ist er denn nicht der Größere?“ Und zwei seiner Sklaven sagten zu ihm: „Du hast den Baḥar Nagāsī Ezāz vergessen, o Nāwed,“ um ihn [seine Tat] bereuen zu lassen. Er aber sagte zu ihnen: „Ich habe ihn nicht vergessen, sondern ich will nur den [Ḥasama] fälschlich glauben machen, daß ich meiner Pflicht nicht nachkomme.“ Dann sagte er zu einem [von den beiden]: „Sage zu deinem Bruder: ‘Du schuldest mir ein Gewand’; dann bringe ihn vor meinen Richterstuhl, und ich werde zu euch sagen: ‘Geht zu meinem Vater Ḥasamā; ist er nicht größer als ich?’“ Dann stritten sie und kamen zu ihm. Der eine sprach: „Du schuldest mir ein Gewand; gib mir mein Gewand zurück“; der andere aber sprach: „Ich bin [es] schuldig; aber ich werde [es] nicht zurückgeben.“ Darauf sagte Nāwed zu ihm: „Dies hier möge mein Vater Ḥasamā entscheiden.“ Als sie zu Ḥasamā gekommen waren, sagte er zu ihnen: „Der Gläubiger soll es zurückerhalten; der Schuldner soll es zurückerstatten!“ In dem Augenblicke rief der Sklave: „Da du so gesprochen hast, so zahle du, denn du bist der Schuldner,“ und stieß ihm die Lanze in den Rücken. Wie er aber durchbohrt war und die Lanze von unten zu fassen suchte, da war sie zu hoch für ihn; und wie er sie von oben zu fassen suchte, da war sie zu niedrig für ihn. Daher heißt es jetzt im Sprichwort „wie die Lanze des Ḥasamā“. Als sie ihn getötet hatten, da nahmen sie sein Vieh weg; und jener Mann, der ihn getötet hatte, sang das Lied:

„Meines Vaters Ḥasamā Herz ist schwerer als seine Leber.
Wär' ich der Mörder des Ezāz, ich wäre nicht aus Haygat hinabgezogen.
Dort oben hätte ich nachts Wache gehalten, bis ich eingeschlafen wäre!“

Tasfāḥōn, der Sohn des 'Āylāy, kam von Gaṣ-Gamrōt als Wanderer nach Keremberā. Und Malgamat, die Tochter des Lawāy, sprach zu ihm, als er im Dorfe ihrer Verwandten weilte: „Schön willkommen!“ Sie war aber nackt, und er sprach zu ihr: „Wie kannst du nackt sein, Malgamat? Können deine Brüder dich nicht kleiden?“ Sie aber sprach zu ihm: „Sie haben sich von mir abgewendet, und

so bin ich nackt geblieben, o 'Ellüm.“ Er aber nahm ein Stück Leinwand acht [Ellen lang] von einem Diener, der im Dorfe war, und kleidete sie damit. Nun waren Leute da, die das Dorf auskundschafteten, um es auszuplündern. Und der Kundschafter sagte zu der Plünderungsschar: „Tasfāḥōn ist da, was wollen wir mit ihm tun?“ Sie sprachen: „Er ist ein Mann; einen Mann müssen wir gegen ihn hinschicken!“ Als sie dann sagten: „Wer dies Stück Fleisch nimmt und es zu seinem eigenen Teile hinzufügt, der soll mit ihm streiten,“ da rief einer von ihnen: „Ich nehme es,“ und fügte es zu seinem Teile hinzu. Danach sprach er zu den Kriegern: „Zeigt ihn mir; ich kenne ihn nicht.“ Und wie die Krieger vorrückten, da stieß Tasfāḥōn Drohungen gegen sie aus und wartete auf sie; sie aber mit den Worten: „Jenes ist der Mann“ zeigten ihn dem, der das Stück Fleisch genommen hatte; und sie stießen auf einander. Tasfāḥōn aber erschien vor seinem Gegner mit der Lanze in der rechten Hand, dann nahm er sie [plötzlich] in die linke und stieß jenen in die ungedeckte Seite. Als jener Mann durchbohrt war, da rief er: „Ihr habt mir nicht gesagt, daß es zwei seien; ihr sagtet mir, es sei einer und habt mich ungedeckt abziehen lassen; möge euch Leid widerfahren!“ Dann starb er. Und Tasfāḥōn blieb in seinem Dorfe, während die Plündererschar [zum Teil] fiel und [zum Teil] flüchtete. Malgamat aber sang das Lied:

„Die Mawattē'-Leute schlagen so in die Hände:
Die des 'Ellüm — ihr Tun ist wunderbar.“

Den Aflendā waren [einmal] zwei Kühe, die Keyūs und Labāb hießen, gestohlen und zu den Mensā' gekommen. Da zogen Leute ihnen nach, um sie zurückzuholen, aber die Mensā' verweigerten sie [ihnen]. Die Aflendā nun, als man ihnen jene verweigert hatte, zogen in ihr Dorf zurück, und nachdem sie eine Schar aufgeboden hatten, zogen sie gegen die Mensā'. Und die Mensā' flohen und kamen zu [einer Stelle,] die Fūrāqē heißt, wo sie sich lagerten. Und als sie sich dort gelagert hatten, ließen sie ihr Vieh und ihre Frauen und ihre Kinder zurück und erwarteten jene [ihre Feinde]. Die Mensā' nun waren oberhalb des Wassers, die Angreifer unterhalb des Wassers. Und wie sie gegen einander loszogen, da war ein großer Algēn-Baum zwischen ihnen. Und diesen Baum riß unser Herr aus, so daß er auf das Heer der Aflendā fiel, auf etwa vierzig Leute von ihnen. Darauf wurde das Heer der Aflendā bestürzt. Und als es

bestürzt war, da erhoben sich die Mensā' gegen sie und trieben sie in die Flucht. Und das Heer der Aflendā eilte fliehend nach Sarabet; die Mensā' aber liefen hinter ihnen her, indem sie sie verfolgten. Und während die Mensā' das Hauptheer verfolgten, da wendeten sich vierzig Leute vom Heere der Aflendā vom Wege ab und verbargen sich; und die Mensā' liefen bei der Verfolgung des Hauptheeres an ihnen vorbei. Sie aber, als die Mensā' bei der Verfolgung des Hauptheeres an ihnen vorbeigelaufen waren, gingen in ihr Dorf, und von dem Heere, das zur Plünderung ausgezogen war, entkamen nur diese vierzig. Das Hauptheer nämlich hatte, als die Mensā' hinter ihm waren und es verfolgten, am Lābā [-Flusse] Halt gemacht. Am Lābā nun standen das Hauptheer und sein Häuptling. Die Mensā' aber, die sie verfolgten, erreichten sie und vernichteten alle, die am Lābā-Flusse waren. Und der Lābā-Fluß ließ einen Strom Blutes dahinströmen. Und von jenem Tage bis auf den heutigen Tag geht keiner, der eine Wunde hat, zu ihm, noch trinkt er sein Wasser, noch wäscht er sich darin, noch sucht er Heilung in ihm, damit [seine Wunde] nicht noch schlimmer werde oder sich entzünde. Sein Wasser ist für einen Verwundeten giftig und wird [daher] gemieden.

Die Mensā' zogen mit ihrem Dorfe nach Šēb hinab und bauten dort die Ländereien der Qalāqel. Und in Ḥalibō arbeiteten sie nur vier Tage auf dem Felde; der Freitag war ihr Festtag und der kleine Sabbat und der große Sabbat waren ihre Sonntage. Und wenn ihre Landleute die vier Tage gearbeitet hatten, dann brachten sie alle ihre Rinder für die drei Tage, an denen sie nicht arbeiteten, auf einen steilen Berg, der Šībōdīn hieß und der nur einen Zugang hatte; und von dort aus gingen sie dahin, wo ihr Dorf war. Hyänen gab es nicht noch Räuber auf dem Berge, auf den sie ihr Vieh gebracht hatten: dies blieb dort auf der Weide. Am großen Sabbat kamen sie des Abends hin, und wenn sie [das Vieh] hinuntergetrieben hatten, so arbeiteten sie ihre vier Tage. Und an einem solchen Tage, an dem sie ihrem Herkommen gemäß das Vieh auf den Berg gebracht, von ihm weggezogen waren, es verlassen hatten und weggegangen waren, da rief einer namens Šūlkā, ein Araber, die Feinde der Mensā' und nahm das Vieh weg. Als dann die Feldarbeiter kamen, um ihre Arbeit aufzunehmen, da fanden sie den Berg leer. Und indem sie ihre Saat mitnahmen, kehrten sie in's Dorf zurück. Als aber die Leute sagten: „Wie [kommt es] so?“, antworteten sie: „Wir haben

den Berg leer gefunden; ob ein Dämon sie weggenommen oder ein Engel, das wissen wir nicht. Mit den Feldarbeiten ist es zu Ende!“ Während sie nun nach den Rindern suchten, hieß es: „Šülkā hat sie fortgenommen.“ Da verließ Šülkā das Land, und er wurde verbannt. Und als Šülkā draußen gelebt hatte, wurden später seine Nachkommen Vasallen des Samarā-Le’ül, Sohnes des ‘Āylāy. Als diese Vasallen geworden waren, schieden sie aus dem Bruderverhältnisse aus und wurden den Tigrē¹ gleich, und sie mußten Hilfe leisten, Abgaben für Totenopfer, für das Kreuzesfest und verschnittene Ziegenböcke² liefern.

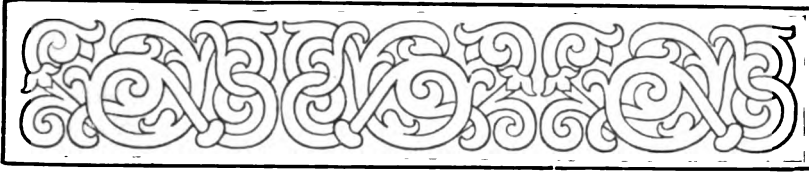
Und wie es Herbst wurde, zogen die Mensā’ gen Šēb hinab. Die ‘Ad-Temāryām aber, die Šēb beanspruchten, luden ihre Tiere ab und lagerten dort. Šēb gehörte früher den Mensā’. Und die ‘Ad-Temāryām sagten zu den Mensā’: „Überlaßt uns Māy Ūlē als Tränke;“ die Mensā’ aber antworteten ihnen: [„Nein,] wir werden euch es nicht mit euren Augen sehen lassen!“ Darauf zogen die ‘Ad-Temāryām mit ihrem Vieh zum Flusse hinab, und die Mensā’ und jene stürzten am Flusse auf einander mit ihren Schwertern los; und die Mensā’, fünfzig an der Zahl, an deren Spitze Tasfāčōn, Sohn des ‘Āylāy, stand, wurden geschlagen, die ‘Ad-Temāryām aber waren siegreich. Darauf kamen die Mensā’ nach Wa’as und sie baten die ‘Ad-Temāryām mit den Worten: „Bewilligt uns einen Vertrag!“; jene willigten ein, und so schlossen sie einen Vertrag. Aber dieser ihr Vertrag dauerte nicht ewig. Einmal, während die Mensā’ in den Qalāqel die Felder bestellten und ihr Getreide wuchs und reifte, da beschloßen alle ‘Ad-Temāryām zusammen in einer Ratsversammlung, die Mensā’ auszurauben, aber ein Mann unter ihnen sprach zu ihnen: „Kommt, laßt jene Christen mit ihren schmalen Lanzenspitzen; sie sind schlechte Leute. Nichts davon, daß ihr selbst [gegen sie] zieht! Wenn wir an unserer Stätte bleiben, möge Gott uns vor ihnen schützen!“ Sie aber hörten nicht auf seinen Rat, sondern zogen aus. Indem sie ihre Kamele mit sich nahmen, zogen sie aus, um die Mensā’ auszurauben; ihre Kamele [nahmen sie] aus dem Grunde [mit], daß sie das Getreide trügen. Und ihre Kamele ließen sie bei der Mündung des Lābā-Flusses an einem Orte, der Bakakyā heißt. Dann sammelten sie sich und kamen nach Gaş Gamröt Baḥar. Und danach griffen sie an,

¹ D. h.: Hörige

² So nach C. ROSSINI

und die Mensā' flohen. Die, welche von ihnen am tüchtigsten waren, wurden von ihren Frauen und Kindern und Brüdern festgehalten, damit sie nicht in Gefahr gerieten. Aber ein Mann von ihnen, der nicht geflohen war, blieb still sitzen und seine Frau röstete ihm eine Ähre, dann zermahlte sie sie und gab sie ihm. Er aber rührte sich nicht, sondern aß nur. Da rief seine Frau: „Ach, sie sind uns nahe!“ Er [dagegen] sagte zu ihr: „Schwatze nicht, sondern gib mir [zu essen]!“ Und als er die Ähre gegessen hatte, sagte er: „Gib mir Milch!“, und sie gab ihm Milch. Und wie die Krieger ihn so sitzen sahen, ohne daß er nach rechts oder links blickte, da wagten sie nicht an ihn heranzukommen. Als er nun die Milch getrunken hatte, da nahm er seine Waffen und stürzte auf die Krieger los und tötete einen von ihnen mit der Lanze. Und als er den getötet hatte, da ließ er das Blut des Mannes von der Lanze in seine Hand fließen und vermischte es mit seiner Ähre und aß (es). Als er so das Blut getrunken hatte, tötete er viele von ihnen, und das Heer wurde bestürzt. Und als seine Genossen, die auf den Bergen waren, dies sahen, kamen sie herunter und halfen ihm, und sie trieben die 'Ad-Temāryām in die Flucht. Und auf der Verfolgung folgten sie ihnen bis dicht vor ihr Dorf; und als man jenem Manne, der früher zu den 'Ad-Temāryām gesagt hatte: „Kommt, zieht nicht gegen sie,“ mitteilte, daß die Mensā' gekommen seien, sagte er: „Nun sind die Mensā' zu weit gegangen.“ Die Mensā' aber drangen nicht in das Dorf ein, sondern von außerhalb kehrten sie zurück. So haben die Mensā' und die 'Ad-Temāryām oftmals Krieg geführt, und führen ihn noch.





Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehtā und Mambūhā der Mandäer.

Von

H. Zimmern.



In den babylonischen kultischen Texten begegnen wir wiederholt einem Ausdruck *pit pi* „Öffnen des Mundes“, meist neben *mis pi* „Waschen des Mundes“, aber auch für sich allein stehend. Ich habe über diesen Ausdruck schon in meinen *Beiträgen zur Kenntn. d. babyl. Religion* S. 138f. Anm. ϵ kurz gehandelt und dort bereits gezeigt, daß dieses „Öffnen“ bzw. „Waschen des Mundes“ ein kultischer Akt ist, der vom Priester an dem Götterbilde vorgenommen wird, insbesondere bei der Einweihung eines neuverfertigten oder restaurierten Götterbildes. Doch ist es für das genauere Verständnis der betreffenden kultischen Handlung, wie für den unten in Erwägung gezogenen eventuellen Zusammenhang mit dem mandäischen Pehtā und Mambūhā notwendig, die betreffenden Stellen etwas ausführlicher zu besprechen, als ich es a. a. O. getan habe.

Die relativ klarste Vorstellung von der in Rede stehenden kultischen Handlung gewinnen wir aus der a. a. O. von mir bereits herangezogenen Stelle der Nabū-abal-iddin-Inschrift¹, wo es Col. IV 22 ff. von dem neu angefertigten Bilde des Gottes Šamaš heißt: *ina tēliti ša Ea u Marduk maḥar Šamaš ina Ekarzagina ša kišād Puratti pišu imsi-ma irma šubatsu* „nachdem er (sc. der Priester) mittels der

¹ V R 60f. (*Keilinschr. Bibl.* III 1 S. 174 ff.)

Reinigung Ea's und Marduk's angesichts der Sonne¹ in Ekarzagina² am Ufer des Euphrat seinen³ Mund gewaschen, ließ er (sc. der Gott Šamaš) sich nieder an seiner Wohnstätte.“ Diese Stelle lehrt also, daß unter der „Mundwaschung“, die an einem neu angefertigten Götterbilde vorgenommen wird, eine Zeremonie zu verstehen ist, die durch Reinigungsbeschwörungen (*tēliltu*) des Ea-Marduk-Dienstes ausgeführt wird.

Solche bei der „Mundwaschung“ eines Götterbildes anzuwendenden Beschwörungsgebete sind in extenso mitgeteilt in den noch unveröffentlichten⁴ Tafeln wie K. 3511 + 79-7-8, 68; K. 5412a, mit denen auch die II R 58 Nr. 6 veröffentlichten Beschwörungen „um ein Götterbild mittels Feuers“ bzw. „mittels des Weihwasserbeckens zu reinigen“ auf's nächste verwandt sind. Diese für die „Mundwaschung“ bei einem Götterbilde bestimmten Beschwörungen sind in ihrer Form und in ihrem Wortlaut sehr ähnlich den Beschwörungen auf der IX. Tafel Šurpu (s. meine *Beiträge z. bab. Rel.* S. 45 ff. und die Neuausgabe des Originaltextes auf Taf. LXXVI—LXXIX). Wie hier in Šurpu IX der Reihe nach eine jede der 13 Beschwörungen auf eine besondere heilige Substanz, Pflanze, Wasser, Feuer usw., Bezug nimmt und sie als Reinigungsmittel für den zu reinigenden Menschen preist, so werden auch in den genannten, für die „Mundwaschung“ oder „Reinigung“ des Götterbildes bestimmten Beschwörungen ebensolche Substanzen, wie Honig, Milchrahm, Öl, Wasser, Feuer, verschiedene Pflanzen (z. B. Tamariske), der Reihe nach in je einer besonderen Beschwörungsformel gepriesen. Z. B. auf K. 3511 + 79-7-8, 68 der Milchrahm, übrigens unmittelbar hinter dem Honig, etwa⁵ folgendermaßen:

¹ So ist doch wohl hier, wie auch mehrfach anderwärts, das *maḥar Šamaš* „vor Šamaš“ zu verstehen

² Name eines Heiligtums mit der Bedeutung „Haus der hellen Ufermauer“

³ D. h. doch wohl sicher dem ganzen Zusammenhange nach: des Götterbildes, nicht etwa: seinen (des Priesters) eigenen Mund. An und für sich wäre es freilich ganz wohl möglich, daß von der Waschung des Mundes des Priesters die Rede wäre; vgl. dazu die unten besprochene Stelle CT XVI 5, 177

⁴ Mit Ausnahme des von BEZOLD, *Catalogue* IV p. 1705 aus 79-7-8, 68 mitgeteilten, unten von mir übersetzten Passus, der eine vollständige Beschwörung dieser Art enthält

⁵ Da diese Beschwörungsformeln, ebenso wie die verwandten in Šurpu IX, bis jetzt nur sumerisch bzw. in ideographischer Schreibung, nicht in phonetisch-semi-tischer, vorliegen, so ist eine völlig präzise Übersetzung zur Zeit noch nicht durchgehend möglich

Beschwörung.

Milchrahm, glänzendes Fett, strahlendes Fett, von der Kuh im Stalle stammend,
 Milchrahm, glänzendes Fett, von der Kuh im Stalle ausgegangen,
 in große Steinkrüge gegossen;
 in der großen Wohnung des Himmels haben die großen Götter
 die Fülle für die Mundöffnung der Götter
 gemehrt,
 glänzend, strahlend gemacht.
 Die böse Zunge weiche zur Seite!

Beschwörung, um mittels Milchrahms einem Gotte den Mund zu waschen.

Beachtenswert ist speziell bei dieser im Vorstehenden mitgeteilten Beschwörungsformel, daß hier im Kontext von „Mundöffnung“ (*KA-TUḪ-Û-DA = pit pī*) die Rede ist, während die Unterschrift, wie allenthalben, von „Mundwaschung“ (*KA-LUH-Û-DA = mis pī*) spricht, daß also hier, wie wir es auch weiterhin noch sehen werden, die beiden Ausdrücke „Mundöffnung“ (*pit pī*) und „Mundwaschung“ (*mis pī*) ziemlich gleichwertig gebraucht werden. Ferner ist hervorzuheben, daß die „Mundwaschung“ nach diesen Beschwörungsformeln nicht etwa bloß mittels Wassers und anderer flüssiger Substanzen erfolgt, sondern daß auch bei trockenen Substanzen der gleiche Ausdruck angewendet wird, darunter also im weiteren Sinne „Reinigung“ verstanden wurde.

Wichtig für die genauere Bestimmung des *pit pī* und *mis pī* ist nun namentlich der Text IV R 25, der von der Anfertigung eines Götterbildes, speziell eines Bildes des Neumondgottes, handelt. Nachdem in den beiden ersten Kolumnen die Anweisungen zu den kultischen Vornahmen bei der Einweihungsfeier dieses neuverfertigten Götterbildes ausführlich mitgeteilt sind, beginnt in der dritten Kolumne der bei der Einweihungszeremonie zu rezitierende Beschwörungshymnus selbst. Zuerst wird das neue Götterbild in den üblichen überschwänglichen Worten als ein unvergleichliches Prachtstück gepriesen. Darauf heißt es in Z. 65 f.:

azkaru annū ina lā pit pī¹ quṭrinna [lā eṣṣin]²
[akala lā ikkal mē lā iṣati]²

Dieser Neumond(sgott) atmet ohne Mundöffnung keinen Rauchopferduft ein,
 ißt kein Brot, trinkt kein Wasser.

Nach einer größeren Lücke in der Tafel fährt der Text, aber wahrscheinlich immer noch innerhalb derselben in Kol. III begonnenen Beschwörungsformel, auf Kol. IV fort:

¹ Sumerisch: *KA-NU-TUḪ-U-DA*

² Die eingeklammerten assyrischen Worte sind in der sumerischen Fassung erhalten
 Nöldeke-Festschrift.

mē ellūti kiribša ubla
Ninzadim sadimgallu ša Anu
ina qātēšu ellēti ukannika
Ea ana ašar tēlilti ubalka
ana ašar tēlilti ibalka
ina qātēšu ellēti ibalka
ina dišpi hēmetu ibalka
mē šipti ana pika iddi
pika ina išippūti ipti
kīma šamē (lū tēlil) kīma eršitim (lū tēbib) kīma kirib šamē (lū tammir)
lišānu limutu (ana aḫāti lišsiz)

INIM-INIM-MA UR-KU DINGIR-RA KA-TUḪ-Ū-DA-KAN

Reines Wasser hat er hinein gebracht.
 Ninzadim, der Oberjuwelier des Anu,
 hat mit seinen reinen Händen dich tadellos gemacht.
 Ea hat zum Ort der Reinigung¹ dich hingenommen,
 zum Ort der Reinigung¹ dich hingenommen,
 mit seinen reinen Händen dich hingenommen,
 in Honig, Milchrahm² dich hingenommen,
 Wasser der Beschwörung an deinen Mund geschüttet,
 deinen Mund durch Beschwörungskunst geöffnet.
 Wie der Himmel mögest du glänzen, wie die Erde strahlen, wie des Himmels
 Inneres leuchten!

Die böse Zunge weiche zur Seite!

Beschwörung, um mittels eines Hundes³ einem Gotte den Mund zu öffnen.

¹ In der sumerischen Fassung stehen hier, was für ihre Priorität gegenüber der assyrischen spricht, zwei verschiedene Synonyma. — Bei dem Ort der Reinigung, an den das Götterbild hingenommen wird, ist wohl an etwas ähnliches zu denken, wie in der oben besprochenen Stelle der Nabū-abal-iddin-Inscription, wo die Mundwaschung des Šamaš-Bildes mittels der Reinigung Ea's und Marduk's in einer besonderen Kapelle unmittelbar am Euphratufer stattfindet. Auch nach Rit.-Taf. 31—37 findet die Reinigung und „Mundöffnung“ des neuverfertigten Götterbildes am Flußufer statt

² Wie das „in“ Honig und Milchrahm genau zu verstehen ist, bleibt einstweilen noch unklar. Jedenfalls aber hat man dabei an irgendwelche Verwendung von Honig und Milchrahm bei dieser Einweihung des neuen Götterbildes zu denken. Schon oben war uns ja auf K. 3511 + 79-7-8, 68 in verwandtem Zusammenhang die enge Verknüpfung dieser beiden Ingredienzen begegnet, die ja hinsichtlich ihrer Verwendung im Kultus neuerdings im Anschluß an den Artikel von USENER, *Milch und Honig*, in *Rhein. Museum* LVII (1902), S. 177 ff. mehrfach die Aufmerksamkeit der Religionshistoriker auf sich gelenkt haben. — Auf keinen Fall darf man, wogegen schon der ganze Zusammenhang und speziell noch die Unterschrift unter dem Beschwörungshymnus spricht, an die Beschreibung einer Leichenfeier und die von Herodot (I 198) berichtete Sitte der Babylonier, den Leichnam in Honig zu legen, denken, wie dies MEISSNER in seinem Artikel *Babyl. Leichenfeierlichkeiten* in *WZKM* XII 60f. tun wollte

³ Es handelt sich hier also, vorausgesetzt, daß UR-KU in der Tat als *kalbu* „Hund“ in der eigentlichen Bedeutung, als Tier, verstanden werden darf, um ein Hundepfer im Dienste des Neumondgottes. Ob dann daran erinnert werden darf,

Es folgen nun wieder kultische Anweisungen, die auf Opferzurüstungen Bezug haben. Wie dieser liturgische Text klar zeigt, bildet die durch Beschwörung im Namen Ea's vorgenommene Zeremonie der „Mundöffnung“ einen wesentlichen Bestandteil bei der Einweihung eines neuverfertigten Götterbildes. Erst wenn diese Zeremonie stattgefunden hat, ist der im Götterbilde verkörperte Gott imstande, Brot zu essen, Wasser zu trinken, Rauch einzusatmen, d. h. Speis-, Trank- und Rauchopfer anzunehmen¹.

Von hier aus gewinnen nun auch alle diejenigen Stellen in den Ritualtexten Licht, an denen ohne weitere Zusätze kurz nur von „Mundöffnung“ und „Mundwaschung“ eines Gottes die Rede ist. So zunächst die Stellen, die, wie IV R 25, gleichfalls von der Neuanfertigung, oder auch Wiederherstellung von Götterbildern handeln, so in meinen *Beitr. z. bab. Rel. Rit.-Taf. Nr. 31—37 St. I 26ff.*: *ilu šuatu KA-LUH-Û-DA KA-TUH-Û-DA teppuš* „selbigem Gotte (Götterbilde) sollst du Mundwaschung, Mundöffnung antun“ (folgt: Räucherbecken, Fackel an ihn heranbringen, im Weihwasserbecken ihn abwaschen); ähnlich *ibid. St. II 14. 18; St. III 10*, wo die „Mundwaschung“, „Mundöffnung“ gewiß gleichfalls nur auf das betreffende neuverfertigte Götterbild, den „selbigen Gott“ (*ilu šuatu*) zu beziehen ist, nicht etwa auf die übrigen dort im Vorhergehenden genannten Götter Anu, Bēl, Ea usw. Vgl. auch *ibid. St. II 2*: „. . . . seinen Mund(?) wasche“. Desgleichen *Nr. 38, 7*. Ferner noch *Nr. 48, 10f.*; *Nr. 55 St. I 3*; *Nr. 74, 33. 37. 40*.

Dagegen findet sich der Ausdruck „einem Gotte Mundwaschung, Mundöffnung antun“ nun auch, vom Priester gebraucht, in Zusammen-

daß — vgl. zum folgenden SMITH-STÜBE, *Relig. d. Semit.* S. 221 — der Hund den Harraniern, den Bewohnern der alten Kultstadt des Mondgottes Sin, heilig war, und ob etwa darnach auch der neben Sin und andern Göttern von Harran genannte „Herr mit den Hunden“ bei Jakob von Serug (*ZDMG* 29 S. 110; vgl. NÖLDEKE, *ibid.* 42, 473) als eine Bezeichnung des Neumondgottes, d. h. dann des Nusku zu erklären ist, während ihn JENSEN, *Kösmol.* S. 131 allerdings vielmehr zu dem babylonischen Marduk-Juppiter mit dessen vier Hunden stellen wollte?

¹ Es mag hier wenigstens kurz darauf hingewiesen werden, daß auch im Ägyptischen eine Zeremonie begegnet, die eine gewisse Analogie darbietet. Denn hier mußte vor der eigentlichen Speisung des Toten erst der wichtige Gebrauch des „Öfnens des Mundes (und der Augen)“ an diesem durch den *Sem*-Priester vollzogen werden. S. ERMAN, *Ägypt. Religion* S. 134. Des Näheren besteht dieser Gebrauch nach ERMAN'S Angabe daselbst darin, daß zweimal mit kleinen Queräxten und einmal mit einem Meißel das Gesicht des Toten berührt wird. Erst wenn dies und allerlei anderes dazwischen getan ist und wenn der *Sem* dann Mund und Auge mit dem kleinen Finger geöffnet hat, ist der Tote wieder fähig, seine Nahrung zu empfangen

hängen, wo es sich nicht um die Einweihung eines Götterbildes handelt, sondern überhaupt um den mit Reinigungszeremonien verbundenen kultischen Dienst bei einer Gottheit, so Rit.-Taf. Nr. 100 Obv. 9, vgl. Nr. 11 Col. IV 20; Nr. 79—82 St. I 5, wo solche am Götterbilde vorgenommene Mundwaschung und Mundöffnung als Obliegenheit des Wahrsagepriesters vor Beginn seiner Amtshandlung aufgeführt wird, speziell in dem Falle, wenn der Gott zur Orakelerteilung nicht geneigt erscheint.

Erwähnt sei ferner noch die neuerdings bekannt gewordene Stelle CT XVII 39, 74, wo das Weihwasserbecken (*agubbū*) das Epitheton *mis pī* (= *KA-LUH-ĜA*) *ša ilani* „Mundwaschung der Götter“ erhält.

Weiter aber findet sich nun, zwar, soviel ich sehe, nicht der Ausdruck „Mundöffnung“ (*pit pī*), wohl aber der damit parallele „Mundwaschung“ (*mis pī*), auch von Menschen gebraucht, speziell vom Beschwörungspriester, von dem es CT XVI 5, 177 (nebst Nachtrag XVII 48) heißt: *ašipu Eridi ša pišu mesu* „der Beschwörungspriester von Eridu, dessen Mund gewaschen ist“ (sumer. *KA SÚ-LUH-ĜA*). Vgl. dazu die Ausführungen von JENSEN in *Keilinschr. Bibl.* VI 1 S. 462f. über den Priesternamen *ašipu*, der nach ihm ursprünglich vielleicht auch nichts anderes bedeutet als „der Gereinigte“, synonym dem andern Priesternamen *ramku* eig. „der Gewaschene“. — Desgleichen begegnet bei dem Būber, der sich dem Gotte bittflehend zuwendet, nicht nur der Ausdruck vom Waschen des Körpers oder der Hände, sondern auch speziell vom Waschen des Mundes (*mussu pija*) IV R 17, 25 b.

Wir kommen somit auf Grund des Vorstehenden für *pit pī* und *mis pī* „Mundöffnung“, „Mundwaschung“ im Babylonischen auf einen Sprachgebrauch, wonach diese beiden Ausdrücke kultustechnische Bezeichnungen sind für die Vornahme von Reinigungsriten an den Göttern selbst, bestehend in der Einführung zauberkräftiger Ingredienzen in den Mund der Götterbilder, vorwiegend, wenn es sich um die Weihe neuer Götterbilder handelt, doch nicht ausschließlich in diesem Falle, sondern auch bei anderen kultischen Gelegenheiten, so speziell, wenn der Gott sich ungeneigt zeigt zur Orakelerteilung. Ferner aber wird wenigstens *mis pī* „Mundwaschung“ auch von einer Reinigungszeremonie am Menschen, speziell am Priester, gebraucht.

* * *

Im Kultus der Mandäer spielt das *Pehtā* und *Mambūhā* eine wichtige Rolle. S. das Nähere bei BRANDT, *Mand. Relig.* § 61 u. 62. Zunächst ein Wort über die Etymologie von *pehtā*. BRANDT sagt, nachdem er *pehtā* als eine Speise und *mambūhā* als einen Trunk bestimmt, beides in religiöser Absicht bei der Taufe genossen: „zu כִּדְתָא ist also die syrische Bezeichnung der Hostie ܩܘܪܒܢܐ zu vergleichen, welche ihrerseits eine Umwandlung von ܩܘܪܒܢܐ darstellt“¹. Aber wo in aller Welt gibt es ein syrisches Wort ܩܘܪܒܢܐ „Hostie“, und, vorausgesetzt, daß ein solches existierte, was berechtigte uns dazu, dies ohne weiteres als eine Umwandlung von ܩܘܪܒܢܐ aufzufassen? Ich vermute, daß der erste Teil dieser Auslassung über die Etymologie vom mand. כִּדְתָא einfach auf ein Mißverständnis BRANDT's von NÖLDEKE's Angabe: „כִּדְתָא = ܩܘܪܒܢܐ (die mand. Hostie)“ *Mand. Gramm.* S. 66 Mitte, hinausläuft; und daß der zweite Teil, die Umwandlung von ܩܘܪܒܢܐ aus ܩܘܪܒܢܐ betreffend, nur eine Weiterspinnung dieses Mißverständnisses von seiten BRANDT's darstellt², die um so weniger Berechtigung hat, als auch ܩܘܪܒܢܐ meines Wissens im Syrischen nie für die Hostie beim Abendmahl gebraucht wird. Nein, wir werden einfach dabei zu bleiben haben, daß, wie die Mandäer auch selbst annehmen (s. BRANDT a. a. O. S. 107 Anm. 1), die mandäische Bezeichnung der Hostie כִּדְתָא ursprünglich „Öffnung“³ bedeutet, allerdings in anderm Sinne, als es die Mandäer verstehen, denen der eigentliche ursprüngliche Sinn dieser Bezeichnung verloren gegangen ist und die darum an die Öffnung eines himmlischen Lichtschatzes denken.

Nach den obigen Ausführungen über das babyl. *pit pī* erscheint es mir nicht zu gewagt, den ursprünglichen Sinn auch des mand. כִּדְתָא als „Öffnung des Mundes“ scil. der Täuflinge, zu bestimmen und einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang dieser mandäischen

¹ DE LAGARDE zitiert in seiner Besprechung *GGA* 1890, I S. 402 gleichfalls diesen Satz BRANDT's, ohne, wie es scheint, daran weiter Anstoß zu nehmen, als daß er eine andre, als die gewöhnliche, Etymologie von ܩܘܪܒܢܐ, ܩܘܪܒܢܐ vorschlägt und damit die angebliche Umwandlung von ܩܘܪܒܢܐ aus ܩܘܪܒܢܐ in Zweifel zieht

² LIDZBARSKI macht mich auf Befragen darauf aufmerksam, daß BRANDT bei seiner Herleitung von כִּדְתָא aus ܩܘܪܒܢܐ vielleicht auch beeinflusst sei von LORSBACH in STAUDLIN's *Beiträgen zur Philos. u. Gesch. der Rel. u. Sittenl.*, Bd. V, Lübeck 1799, S. 37, wo sich gleichfalls schon die Zusammenstellung von כִּדְתָא mit ܩܘܪܒܢܐ findet

³ Auch LIDZBARSKI bestätigt mir auf meine Anfrage: „כִּדְתָא ist sicherlich einfach ܩܘܪܒܢܐ“. Er fügt weiter hinzu: „כִּדְתָא findet sich auch vielfach in der einfachen Bedeutung „Öffnung“: *Genza R* 189, 16; *Qolasta* 31, 14; 58, 28; 25, 18. 25; 26, 3. 12“

Bezeichnung für die Hostie mit dem oben besprochenen babyl. *pit pi* anzunehmen. Schwanken kann man dabei, ob man auf mandäischem Boden mit einer hier ursprünglich noch wirklich bewußt gewesenen Bedeutung „Mundöffnung“ im Sinne von Darreichung reinigender heiliger Speise rechnen will, oder ob man annehmen will, daß das babyl. *pit (pi)* einfach mechanisch im Sinne eines technischen Ausdrucks für heilige Speise im Kultus, allerdings noch mit Kenntnis seiner Etymologie, aus dem Babylonischen in's Mandäische übernommen wurde.

Daran, daß bei den Babyloniern das *pit pi* nur von den Göttern gebraucht wird, bei den Mandäern dagegen das Pehtä von den Täuflingen und Gemeindegliedern genommen wird, darf man sich nicht stoßen. Denn erstlich war uns ja das mit *pit pi* ziemlich gleichbedeutend gebrauchte *mis pi* auch von Menschen, speziell dem Priester und dem Büber, begegnet. Auch kann daran erinnert werden, daß im Babylonischen selbst schon eine Brücke zwischen dem *pit pi* und *mis pi*, das an den Götterbildern vorgenommen wird, und andererseits den Reinigungszeremonien, mit denen die gebannten und bezauberten Menschen behandelt werden, insofern geschlagen ist, als ja die Beschwörungsformeln und die dabei angewendeten reinigenden Ingredienzen für beide Fälle so gut wie identisch sind (s. oben S. 960ff.). Und sodann ist daran zu erinnern, daß auch auf allen übrigen Punkten der Entwicklungsgang von den älteren Stadien der Religion, wie er uns in der älteren babylonischen Religion vorliegt, zu jüngeren Religionsystemen, zu denen auf vorderasiatischem Gebiete eben auch der Mandäismus gehört, dieser ist, daß in den späteren Mysterienkulten der Mensch im Kulte an dem teilnimmt, was früher ausschließlich der Gottheit zukam, so auch an dem Genusse von Himmelspeise und Himmelstrank, als welche im letzten Grunde das Pehtä und Mambühä der Mandäer doch anzusehen sind.

Wie im Babylonischen *pit pi* „Mundöffnung“ und *mis pi* „Mundwaschung“, letzteres aus dem *agubbu*, dem „Weihwasserbecken“, das geradezu auch *mis pi* genannt wird (oben S. 964), fast immer eng miteinander verbunden erscheinen, so im Mandäischen Pehtä und Mambühä. In letzterem, dem Mambühä, eigentlich „Quelle“, „Sprudel“, dürfen wir darum vom religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus wohl geradezu eine direkte Fortsetzung des *agubbu* erblicken, das ja in den babylonischen kultischen Texten eine so große Rolle spielt. Die entsprechende Paarung von *pit pi* und *mis pi* (*agubbu*) im Babylonischen

und von Pehtā und Mambūhā im Mandäischen legt es auch an und für sich schon nahe, diese beiden Paare einander gleich zu stellen.

So sicher das Pehtā und Mambūhā der Mandäer eine Parallele zum christlichen Abendmahl bildet, so gewiß ist es nicht etwa aus diesem letzteren entstanden. Viel eher wird die Sachlage diese sein, daß, wie das mandäische Pehtā und Mambūhā sehr wahrscheinlich eine historische Fortsetzung des babylonischen *pit pī* und *mis pī* darstellt, so andererseits auch das christliche Abendmahl durch historische Fäden irgendwelcher Art mit dem babylonischen *pit pī* und *mis pī* verknüpft ist, und daß daher, auf Grund dieser gemeinsamen babylonischen Quelle, sich die Ähnlichkeit zwischen dem mandäischen Pehtā und Mambūhā und dem christlichen Abendmahl erklärt. — Auch ein etwaiger Zusammenhang des Pehtā und Mambūhā der Mandäer mit den Darun's und dem Haoma der parsischen Religion, oder dem Gebrauch von Brot und Wasser in den Mithrasweihen, woran BRANDT a. a. O. S. 203 denkt, würde gleichzeitigen Zusammenhang mit dem Babylonischen durchaus nicht ausschließen. Denn es ist keineswegs sicher, daß der Parsismus bzw. der Mithraskult in diesem Punkte völlig original und nicht vielmehr seinerseits, wenigstens im Grunde, bereits von babylonischen Vorbildern beeinflusst ist¹.

Die vorstehende kleine Untersuchung über den vermutlichen Zusammenhang zwischen dem *pit pī* und *mis pī* der Babylonier und dem Pehtā und Mambūhā der Mandäer würde, falls sie sich bewährt, nur wieder als ein neues Glied in der langen Reihe der Instanzen zu gelten haben, die dafür sprechen, daß der Mandäismus, wie das ja von vornherein durch die Landschaft, in der er seine Wurzel hat, nahegelegt wird, in wesentlichen Stücken sich als eine spätere Form der älteren babylonischen Religion herausstellt.

¹ Vgl. zu Obigem auch meinen Artikel *Lebensbrot u. Lebenswasser im Babylonischen* in der *Bibel, Arch. f. Rel.-Wissensch.* II (1899), S. 165 ff. und meine Bemerkungen in *KAT*³ S. 525 f.







On the Composite Character of the Babylonian Creation Story.

By

Morris Jastrow jr.



Assyriologists and Semitic scholars in general are under lasting obligations to Mr. L. W. KING of the British Museum for his two valuable publications (1) the collection of all the known fragments of what may be called the main or the "Babylon" version of the creation story of the Babylonians¹, followed by (2) the combination of the fragments into a running text, transliterated and translated into English, together with an introduction, textual and other notes, and a volume of supplemental Texts, containing further fragments and illustrative texts². As against 25 fragments (reduced by "joins" to 21)³ which form the basis of DELITZSCH'S⁴ and JENSEN'S⁵ treatment of the theme, KING was able to place at the disposal of scholars, 59 fragments or allowing for those that can be "joined" 49⁶. Thanks to this new material

¹ *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets &c. in the British Museum Part XIII*, (London 1901) pl. 1—32: Pl. 33—38 contain fragments of other versions and pl. 39—41 the so called "Cuthaan Legend of the Creation", for the correct interpretation of which see KING'S note in p. 140 of vol. I of the work mentioned in the following note

² *The Seven Tablets of Creation* (London 1902) 2 vols.

³ KING vol. I, p. xxx

⁴ *Das Babylonische Welterschöpfungsepos* (Leipzig 1896)

⁵ *Assyr.-Babyl. Mythen und Epen* vol. I (1900—1901), pp. 2—39

⁶ KING vol. I, p. xxxi

we are not only in a far better position to study this important literary production, but can press forward to a determination of at least some of the stages through which the tale must have passed before it assumed its present form. It may now be regarded as definitely settled that the production consisted of seven tablets of about the same length¹ and covering about 1000 lines. Of the entire poem about two thirds have now been completely recovered and, adding to this the parts of lines sufficiently well preserved to be understood, it may be said that three quarters of the poem are known. The most serious gaps are in the 5th and 6th tablets and because of these the part of the story which is perhaps of the greatest general interest—the work of creation proper—is, as yet, imperfectly grasped. Under the circumstances we must be grateful for the determination of the fact that the story contained an account of the creation of man².

Confining ourselves to the first tablet, the improved text which KING has been enabled to furnish has important bearings on the interpretation of the opening lines of this tablet, and indirectly supplies the definite proof of the composite character of the literary production. It is now clear that there are two conflicts embodied in the poem, one in which Ea is arrayed against Āpsu³, and the other in which Marduk is arrayed against Tiamat. The former is recounted in that part of the first tablet which begins with line 17, the second begins somewhere in the first tablet and, being the more important, is told in great detail. It constitutes, in fact, the main episode of the entire poem to which the work of Creation by Marduk is attached as a kind of corollary or appendix. Hitherto, only the Marduk-

¹ The longest is the 4th tablet consisting of 146 lines; the shortest the 3^d of 138 lines — according to KING's calculation

² At the beginning of the 6th tablet. For varying interpretations of lines 7 to 10 as to the reason for the creation of man see BEZOLD, *Babylonisch-assyrische Texte* p. 18, WINCKLER, *Kilinschriftliches Textbuch z. Alten Test.* (2^d ed.) p. 124, JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte d. Alten Orients*, p. 74, besides KING's translation vol. I, p. 87. I reserve for a future occasion the discussion of this passage

³ As recognized by KING I, p. xxxvii seq. and lxvii who, however, furnishes an interpretation that is erroneous, because he does not see that the two conflicts form two versions of one and the same myth or story. SAYCE, on the other hand, in a recent article on *The Babylonian and Biblical accounts of Creation* (*American Journal of Theology*, January 1905, p. 4) recognizes that the one story is merely a variant of the other, and I am glad to find my view, independently reached some time ago, concurred in by him

Tiamat episode was recognized and, as a consequence, the interpretation of the opening lines was obscured. This Marduk-Tiamat episode need not detain us here beyond emphasizing the fact that, as now generally recognized by scholars, there are traces throughout the poem that Marduk has usurped the place of an older god who is none other than En-lil or Bel of Nippur of whom the story of the conflict with the monster Tiamat and her brood was originally told¹. The entire description in the 4th tablet of the equipment of the god for the conflict — the four winds, lightning, the storm chariot², storm-weapons and the like — fits a storm-god such as Bel of Nippur³ was and is totally incongruous in the case of a solar deity, like Marduk. The original application to the god of Nippur, once the head of the Babylonian pantheon, is also apparent in the retention of the term *be-lum*⁴ to describe the god and, apart from abundant other evidence, the express declaration at the close of the poem⁵

be-el⁶ māṭāti šum-šu it-ta-bi a-bi Bel⁷

“Lord of lands, father Bel called his name”

points unmistakably to the transfer of the episode to Marduk. “Lord of lands” or “king of lands” is the common title given to Bel of Nippur in votive and historical inscriptions⁸ as well as in hymns and prayers⁹ and taken in connection with ideas associated by the Babylonians with the “Name” as the essence, the transfer of the the name involved the abdication by Bel in favor of Marduk. Nor need we stop to consider here the political and other factors which led to Marduk’s usurping the place at the head of the pantheon once held by the god of Nippur, beyond recalling that the establishment of Babylon as the capital of his kingdom by Hammurabi, necessarily, forced the priests of Marduk to ascribe to the chief god

¹ It is sufficient to refer to the author’s *Religion Babyloniens und Assyriens* I, p. 112 seq., and 137 seq., and ZIMMERN’s *Keilinschriften und das Alte Testament* pp. 356, 373 and 491 for the general transfer of Bel’s rule to Marduk after the days of Hammurabi

² Tablet IV, 50 (*ipu*) *narkabta u-mu* where *ūmu* “storm” must be taken as the name of the chariot

³ So also HOMMEL, *Geogr. und Geschichte d. Alt. Orients* (2 ed.) p. 350 note 4 who, however, appears to have overlooked the fact that already in 1898 in my *Religion of Babylonia and Assyria* p. 440, I made the suggestion referred to

⁴ IV, 65

⁵ VII, 110

⁶ Variant (an) En = Bel

⁷ En-lil

⁸ *šar māṭāti* RADAU, *Early Babylonian History* pp. 45, 97, 123, 125, 131 &c. &c.

⁹ E. g. KING, *Babylonian Magic* nr. 19, obv. 7

of Babylon the mightiest of all deeds — the conflict of Tiamat — since only the hero of that conflict could be recognized as the creator of the universe. The hymns to Marduk bear out the view that the deliberate attempt was made by the god's devotees to have him take the place of Bel, for quite a number of such hymns betray distinct traces of having been originally composed in honor of Bel of Nippur¹.

Even before the publication of the new material by KING, we were thus in a position to say that the Marduk-Tiamat episode represented the version of an ancient creation myth that took shape under the influence of the priests of Babylon after the days of Hammurabi, and that it rested on an earlier version which we may call the "Nippur" version in which the conquest of Tiamat and, following upon this, the creation of the universe was ascribed to En-lil or Bel of Nippur².

Besides the "Nippur" and the "Babylon" versions of the conquest of the primeval monster of the deep, it can now be shown that there existed a third version in which the hero was the god Ea, and since the centre of Ea's worship was Eridu, we may call this version the "Eridu" version³. That Ea was regarded as a "creator" could indeed be concluded from the role in which he appears in the votive, historical and religious literature of Babylonia and Assyria as the god of mankind *par excellence*⁴, and indeed he is expressly called not only the "creator of mankind"⁵ but the "creator of everything"⁶. The incantation texts as well as the hymns to Marduk⁷ furthermore show that precisely as the role of Bel was transferred to Marduk by the priests of Babylon, so these priests adapted the incantation series that had come down from ancient days to the cult of Marduk, while in the hymns likewise the attributes and prerogatives of Ea were

¹ See the author's *Religion Babyloniens und Assyriens* I, p. 495 seq. 503 seq. etc.

² A full exposition of this subject will be given in Chap. XXI of the writer's *Religion Babyloniens und Assyriens*

³ I am inclined to regard the so-called second account of the Creation story (*Cuneiform Texts* XIII, 35—37) as, originally, an "Eridu" version

⁴ JASTROW, *Religion &c.* I, p. 128 seq.

⁵ E. g. BELSER, *Beiträge z. Assyriol.* II, p. 167, Col. III, 11

⁶ E. g. HILPRECHT, *Old Babyl. Inscriptions* I, 1, 31, 17

⁷ JASTROW, *Religion &c.* I, pp. 295, 318, 329 etc. for examples of transferred incantation texts and pp. 497—498 for transferred Ea hymns

transferred to Marduk with this difference, however, that whereas Marduk is made to replace Bel, he does not set Ea aside but is always regarded as Ea's son. To assume because of this association of Marduk with Ea that Marduk belongs to Eridu as JEREMIAS¹ proposes is hardly justified. Eridu, so far as we know, was never a political centre. At all events it was not a political rival to Babylon, as Nippur was. When Babylon became the capital of the united states of the Euphrates Valley, it set Nippur aside and, corresponding to this, Bel was replaced by Marduk. This violent procedure was not necessary in the regulation of the relationship of Marduk to Ea. The recognition of the religious superiority of Eridu involved no danger to the dignity of Marduk and, hence, father Ea is invariably represented as joyfully ceding to his son Marduk his own power and as rejoicing in the higher distinction enjoyed by his son with the pride that a father naturally takes in the achievements of his offspring². So, immediately after Bel transfers his name to Marduk, we are told³

iš-me-ma E-a ka-bi-ta-šu i-te-en-gu⁴
ma-a ša abe-šu u-šar-ri-ku zik-ru-u-šu⁵
šu-u ki-ma ia-a-ti-ma E-a lu-u šum-šu

Ea heard and his liver was glad

"Inasmuch as his (i. e. Marduk's) fathers have
 made his name (i. e. his fame) great

So let his name be Ea even as mine",

and in order to make clear what this transfer of the name involved, it is added that Marduk is to control the decrees of Ea and to assume charge of all of his commands. While this utterance of Ea does not necessarily point to the existence of an "Eridu" version of a conflict with a monster, still, following directly upon the speech of Bel which is intelligible only on the assumption of such a version, analogy would favor the conclusion here suggested. Fortunately, we have also direct evidence in the poem for the existence of this "Eridu" version and we are now prepared to turn to this evidence⁶.

¹ *Das alte Testament im Lichte des Alten Orients* p. 30 seq. Marduk's relationship to Eridu is always of an indirect character through Ea. This relationship points to close associations between Eridu and Babylon, but not to Marduk's origin from Eridu. It is inconceivable that the chief god of the city of Babylon should have had his cult originally elsewhere

² So in the incantation texts as quoted in note 7 of p. 972

³ VII, 118—120 (ed. KING)

⁴ Variant *i-ta-an-gi*

⁵ Variant *zi-kir-šu*

⁶ I am also inclined to see in CRAIG, *Assyr. and Babyl. Religious Texts* I pl. 29,

Returning to the first tablet, enough remains of the conflict in which Ea is involved to make the nature and general course of that conflict quite clear. With line 17 begins a description of a god spoken of as "abounding in wisdom", "exceedingly strong" and "without a rival" who is called Nu-dim-mud. I agree with KING¹, JENSEN, JEREMIAS and WINCKLER that this designation can only mean Ea. The subsequent course of the narrative establishes this beyond doubt, and in view of the new material furnished by KING, it is likely that DELITZSCH would now be ready to withdraw his former opinion in favor of identifying Nu-dim-mud with Bel². Proceeding, we encounter three distinct personages who are in evident opposition to the gods, namely Apsu, Mummu and Tiamat. Of these, again, Apsu and Mummu are in close relationship, Mummu being called the "messenger"³ of Apsu while Tiamat is an outsider to whom Apsu and Mummu go for advice. From line 31 which reads

a-ma-ti im-tal-li-ku aš-šum ilāni [maršūn]

they took counsel with reference to the gods [their sons] the general situation becomes clear. Without going into the question of the real significance of the myth which lies beyond the purpose of of this paper, it is evident that the gods have rebelled against the authority of Apsu and Mummu and that the latter, feeling that something must be done, go to Tiamat for help. Tiamat is enraged, utters a curse and advises the destruction of the gods. Mummu joins in with this advice. The text now becomes very defective, but, fortunately, the outcome of the conflict that ensues is preserved. The god Ea — called upon by the gods to fight their cause—proceeds against Apsu and Mummu and is victorious. Apsu is destroyed⁴ and Mummu captured⁵. The question whether Tiamat took part in the conflict against Ea can, unfortunately, not be definitely answered. The indications are against the supposition, for immediately after the over-

lines 18—20 a trace of the "Eridu" version with Ea's rule transferred to Marduk. See JASTROW, *Religion &c.* I, p. 514

¹ Vol. I, p. XXXIV l. c.

² *Weltschöpfungsepos* p. 99. Strangely enough ZIMMERN, *Keilinschriften u. d. A. T.* p. 493 still clings to the notion that Nudimmud is Enlil-Bel. The passage Tablet IV, 142 by itself is conclusive for the equation Nudimmud = Ea, quite apart from the evidence of the syllabaries, which outweighs the one passage in favor of Bel quoted by DELITZSCH

³ *sukkallu* lines 30 and 31

⁴ *har-ba* . . . (line 97)

⁵ Line 98

throw of Apsu and Mummu a speaker is introduced who recounts to Tiamat the fate of Apsu and of Mummu, and who stirs up Tiamat to a more active form of opposition to the gods. The way is thus prepared for the second and main episode—the conflict of the gods against Tiamat, out of which Marduk—or originally Bel—emerges as victor. The reference at the beginning of the 2^d tablet¹ that Tiamat planned to avenge Apsu, speaks against the supposition that Tiamat took part in the Ea-Apsu conflict, but granting even that Tiamat was actually introduced in the present form of the poem as a participant in the conflict with Ea, it may, safely, be assumed that such a touch was due to the later compilers who endeavored to combine two episodes which originally were quite distinct. The triumph of Ea over Apsu and Mummu could only have been related with a view of celebrating the glory and power of the god Eridu and it is inconceivable that in the original “Eridu” version of the conflict of the gods with the monsters, Ea should have been represented as unable to dispatch Tiamat. With Tiamat engaged in the conflict and surviving the attack of Ea, nothing indeed would have been gained by the destruction of Apsu and the capture of Mummu. The real conflict was still to come. The more obvious supposition is that in the “Eridu” version there was no such figure as Tiamat or, in other words, we have in the first tablet of our poem an attempt to dovetail two versions of one and the same myth into one another. In other tablets of the story there are further traces of this dovetailing of two versions of the conflict of the gods against the monsters, one originating at Eridu in which the chief participants are Ea and Apsu, the other reverting to Nippur in which the chief participants are Bel and Tiamat. The further conclusion that Apsu and Tiamat thus turn out to be “doublets” is borne out by the meaning attached to these terms. They both signify the “watery deep” — *apsu* becoming the term for the waters on which the earth rests and which surround it on all sides, while Tiamat is identical with *tāmtu* or *tāmtum*² — the common term for

¹ II, 3

² That the Babylonians regarded *Tiamat* as identical with *tāmtim* may be seen from the variants *ta-a-ma-ti* (I, 32. 33 III 77) *tam-tam-ma* (III, 59) and *tam-tim* (IV, 41) which occur in the poem. Similarly, in literary references to the episode, the form *tam-tim* (with *ilu* e. g. KING I p. 211) is likewise found, as well at *tam-tu* (ib. p. 116 line 6). Note also the expressions ‘upper’ and ‘lower’ Tiamat for the “heavenly” and lower ocean (KING I p. 197 and Introduction p. lxxxiii). I regard

the largest body of water — the sea. As to the figure of Mummu, as the messenger of Apsu, he plays a part that reminds one of Kingu who is appointed by Tiamat to lead her army of monsters against Marduk — her “messenger” charged with the execution of her decrees. The further discussion as to the meaning of the name Mummu would carry us too far, but the suggestion may at least be thrown out that Mummu is again a synonym of Apsu and Tiamat and represents the personification of the watery deep that arose in a fourth centre¹. The combination of Apsu and Mummu would thus be the work of the priests of Eridu who, while taking up in their version the traditions associated with Mummu, assigned to the latter the subordinate role of messenger. Be this as it may be, Mummu while introduced into the “Eridu” version as a secondary figure merely, must have in some tradition played a more distinctive role, and this view is not only borne out by the express declaration that Mummu gives counsel to Apsu (I, 47—48)

[i]-pu-ul-ma (ilu) Mu-um-mu Apsu i-ma-al-[li-ku]

. . la ma-gr-ru mi-lik Mu-[um-mu]

Mummu answered and counselled Apsu

. unfavorable was the counsel of Mummu,

but from the subsequent development that the word underwent. In view of this, it seems clear that in the opening lines of the first Tablet we must recognize three distinct personages, — Apsu, Mummu and Tiamat, and not as has generally been done here before — only two, Apsu and Tiamat.² In these opening lines I see the further evidence

Tiamat as an artificial form, introduced to distinguish the personified waters from the term “sea” or “deep”

¹ The suggestion that Mummu = Kingu I find also in JEREMIAS, *Altes Testament* &c. p. 52 note 3, though I do not see on what grounds he assumes that Mummu in conjunction with Tiamat produces the universe. That Mummu is a synonym for the “deep” follows from its application as a title of Ea (*Mummu bān kalā* DELITZSCH, *Beitr. z. Assyr.* II, p. 261) just as *Apsu* is brought into close connection with Ea as the element in his control. Note also that Marduk (the son of Ea) is called *apil mu-um-me* (CRAIG, *Assyr. and Babyl. Religious Texts* I pl. 31, 23). It follows therefore that *Mummu bān [kala(2)]* which appears as one of the 50 names of Marduk (Tablet VII, KING I p. 102) is originally a designation of Ea. HAUPT and SCHRADER may be right in regarding *Mummu* as a variant form of *manu* (SCHRADER, *Keilinschriften u. d. A. T.*, 2^d ed., p. 6). KADAU, *Bel the Christ of Ancient Times* p. 76 seq. correctly renders Mummu as “ocean”, though I cannot follow him in his further speculations about Mummu

² So among recent commentators HALÉVY, *Revue Sémitique* I p. 110 and

of the endeavor on the part of the Marduk priests to combine the two stories — the Ea-Apsu episode or “Eridu” version of the conflict of the gods with the monsters, and the Bel-Tiamat story or “Nippur” version of the same myth. My proposition then is to translate the opening lines as follows:—

When above heaven was not named
 Below the dry land¹ was not called by name
 Apsu the original², their³ begetter
 Mummu [and]⁴ Tiamat, the mother of all of them⁵
 Their waters⁶ were mingled together
 No field was marked off, no marsh appeared
 When none of the Gods had emerged⁷

196 (*Fäule Tiamat*), DELITZSCH, *Welschöpfungsepos* p. 92 (*das Gelose Tiamat*), JENSEN, *Mythen und Epen* I p. 3 (*die Urform Tiamat*), KING, *Seven Tablets &c.* I p. 3 (*chaos Tiamat*), RADAU, *Bel the Christ of Ancient Times* p. 75. ZIMMERN too (*Keilinschriften u. d. A. T.* p. 492) regards *Mummu* as an epithet of Tiamat, while BEZOLD, *Babylonisch-assyrische Texte* I p. 3 appears to leave the question open. JEREMIAS (*Altes Testament &c.* p. 52) recognizes Mummu and Tiamat as two distinct personages, but curiously enough refuses that distinction to Apsu. WINCKLER (*Keilinschriftliches Textbuch z. Alten Testament*, 2^d ed., p. 102) is the only one who distinctly recognizes three personages, though he obscures the point by translating the three names as ‘Ocean’, ‘Chaos’ and ‘Urflut’. The translations, however, prove the synonymy of the three terms. It is but proper to add that I reached my conclusion as to the proper interpretation of the opening lines before WINCKLER’s book reached me

¹ Text *am-ma-tum* used with evident avoidance of the common term *iršutum*: the “cultivated” earth. Similarly, in the Hebrew version we have *ereš* and *yabbāšā*, tho’ in the opening verse of Genesis the former is used

² *riš-tu-u* literally “first”. This epithet is added to Apsu in order to distinguish the Apsu used here from the ordinary use of the term as the “deep”—as found for example in this poem Tablet IV, 142—143, and over which, according to Babylonian ideas, Ea presides as *šar apsi*—a very common designation of the god. The personified “deep” is therefore literally the “first” Apsu, and it is interesting to note, how in the literary reduction of ancient myths the endeavor was made to avoid confusion and inconsistency

³ *zarušun* i. e. of the gods. Cf. I, 29 where Apsu is called *za-ri ilāni* “begetter of the gods”

⁴ The omission of the conjunction is no objection against separating Mummu from Tiamat, since there is no conjunction either between Apsu and Tiamat

⁵ Here likewise the gods are meant. Cf. II, 2 where the gods are expressly called the offspring of Tiamat and I, 11 where Ea speaks of Tiamat as “our mother” (*a-lit-ta-a-ni* corresponding to the use of *muallidat* in our passage)

⁶ I. e. the waters of all three—Apsu, Mummu and Tiamat. The line thus reveals the identity of the three terms

⁷ *šu-pu-u*—a term used with intent because of its am ambiguity
 Nöldeke-Festschrift.

No name called, no fate decided¹

Then the gods were created in the midst of [heaven(?)].

Then follow the genealogy of the gods in three divisions (1) Laḥmu and Laḥamu (2) Anšar and Kišar (3) Anu the son of Anšar and Kišar. With Anu we would expect Antum to be associated, but at this point the tablet becomes defective.

Coming back to the trio Apsu, Mummu and Tiamat, it will be observed that Mummu is introduced without any descriptive epithet whereas Apsu is designated as the 'begetter', and Tiamat as the "birthgiving"². One might be tempted to conclude that Mummu is the offspring of Apsu and Tiamat and this view has been adopted by JENSEN³ and JEREMIAS⁴ on the basis of a conjectural restoration and in view of the express statement of Damascius that the Babylonians conceived of Apason (i. e. Apsu) and Tauthe (i. e. Tiamat) as husband and wife who gave birth to Moumis (i. e. Mummu) the "intelligible" universe⁵. The conjectural restoration, however, turns out to be unwarranted, and although from Damascius we are justified in concluding that there existed among the Babylonians a version in which Mummu was regarded as the offspring of Apsu and Tiamat, in the one we have this is not the case. Mummu is portrayed as the "messenger"⁶ of Apsu, but this is merely a makeshift of the compiler who endeavored to find a place for Mummu by the side of Apsu. In reality, he is a "doublet" of Apsu just as Tiamat is, and the opening lines of our version are therefore to be interpreted as an attempt to bring the three independent beings—Apsu, Mummu and Tiamat—all symbolizing the primeval watery deep together. The original synonymy of the three appears in the line where it is said that "their waters were mingled together" which shows (1)

¹ The gods are decreers of fate—according to Babylonian theology

² *mu-al-li-da-at* with variant *mu-um-ma-al-li-da-at*

³ JENSEN (*Mythen und Epen* I p. 4 and 303) attempts a conjectural restoration of l. 17 *Apsu abišu*, which however (see KING I p. 8) turns out to be incorrect. This fact is overlooked by JEREMIAS, *Altes Testament* p. 52 note 3

⁴ See the passage in KING, *Seven Tablets of Creation* I p. xxxiii, WINCKLER *Keilinschriftl. Textbuch* p. 102 or ZIMMERN's *Keilinschriften u. d. A. T.* p. 490

⁵ In calling Mummu νοητος κοσμος, Damascius follows a tradition which assumed the identification of Mummu with Ea the god of wisdom and intelligence

⁶ WINCKLER renders *sukkallu* as "Gehilfe" (*Keilinschriftl. Textbuch* p. 63). It is of course possible that the *sukkallu* is by implication the son, but in that case we should expect the statement to be expressly made

that all three were conceived of as water and (2) that the three together constitute a single conception. Again, the passage above referred to where Apsu and Mummu go to Tiamat for advice is the work of the redactor and represents the rather ingenious manner in which the two versions—the Eridu and Nippur versions were combined. The advice of Tiamat plays no part in the story itself and merely paves the way for the subsequent tale of the conflict between Bel and Tiamat. This was done by making Tiamat sympathize with Apsu and Mummu and urging the latter on to the contest of strength with Ea. The hand of this compiler is to be seen again in the account¹ which the “bright god”—presumably Kingu²—gives to Tiamat of the defeat of Apsu and Mummu, and, again, at the beginning of the 2^d tablet where as a motive for Tiamat’s hostility to the gods, her desire to avenge the death of Apsu is given³ and where Ea⁴ is introduced as recounting before Anšar his father and the head of the pantheon, the preparations that Tiamat has made for the coming conflict. From this point of view we can also understand the scene where Anšar sends out in turn Ea and Anu to fight Tiamat, who, however, turn back in dismay⁵. In this way the compiler seeks to account for the fact why it was left for Bel-Marduk to dispatch the monster. In Anšar’s speech to Nudimmud or Ea direct reference is made to the latter’s victory over Apsu and Mummu (II, 55)⁶. In this way by harking back to the Ea-Apsu episode and by introducing Tiamat as an adviser and then as avenger, the two originally distinct versions were skillfully combined. A further proof for the thesis here maintained that the Ea-Apsu episode forms an independent “doublet” of the Bel-Tiamat story is to be seen in the parallel between the destruction of Apsu and the capture of Mummu on the one hand, and the destruction of Tiamat and the capture⁷ of her army of monsters on the other—her associates in the conflict with Bel, just as Mummu is accompanied by Apsu.

¹ I, 92—104² See KING’s instructive note Vol. I p. 14³ II, 3⁴ Ll. 4—10. It will be recalled that in the Deluge episode, Ea likewise appears as the revealer of the intention of the gods to Ut-napištim (*Gilgameš Epic* XI, 19—32)

II, 49—58; 72—82, cf. Tablet III, 53—54

⁶ Mummu is restored in this line by KING (I, p. 28) but with great probability⁷ IV, 73—111. Note especially (line 111) *e-sir-su-nu-ti* “he captured them”

To sum up, then, the conflicts in the present "Babylon" version of the account of creation are two independent tales—two versions of one and the same episode, (1) one representing the "Eridu" version of the conflict between gods and the monsters of the deep for supremacy, the triumph of the gods being viewed as the establishment of order in the universe in the place of chaos, and in which the main contestants are Ea and Apsu, (2) the other the "Nippur" version of the same myth in which the main contestants are Bel and Tiamat. Had we the former in a fuller form, we would probably find associated with Apsu, other monsters besides Mummu, but the attachment of Mummu is in all likelihood to be taken as an evidence of the composite character which the "Eridu" version in the course of time assumed, Mummu being in reality a "doublet" again of Apsu and representing the name given to the chief opponent of the gods in still another version of which no further trace has as yet been found. Similarly, the association of Kingu with Bel is an indication of the composite character of the Tiamat or Nippur version, and we may expect to come across more definite references to the existence of yet a fourth version in which Kingu plays the chief part¹. If in Greek writers we find two such different versions of the Babylonian creation story as that taken from Berosus by Alexander Polyhistor² and the one furnished by Damascius³, there is surely no reason why there should not have been five or even more versions in existence that have been more or less skillfully combined. Indeed, as already suggested, the account of Damascius points to the existence of a version in which the three figures Apsu, Tiamat and Mummu have been combined into a trio representing father, mother and son. That Tiamat, however, is an independent conception and is not necessarily bound up with Apsu or Mummu is conclusively shown by another version of the Bel-Tiamat episode which has long been known⁴ and

¹ I am of the opinion that the name *Ummuhubur* which appears four times as a synonym or designation of Tiamat (I, 113; II, 19; III, 23 and 81) is the name of the monster symbolizing 'chaos' that belongs to a fifth version. Apsu, Mummu, Tiamat, Kingu and Ummuhubur are thus synonyms, belonging, each, to a separate version and combined in our poem

² See the text and translation in WINCKLER's *Keilinschriftl. Textbuch* &c. p. 100-101 and ZIMMERN's *Keilinschriften u. d. A. T.* p. 488-489 from Eusebius' *Chronicon* ed. SCHOENE I, 14-18 ³ See p. 978, note 4

⁴ First published by DELITZSCH, *Assyrisches Wörterbuch* p. 390-91 and in improved form *Cuneiform Texts* XIII pl. 33-34

in which Bel and Tiamat are the only contestants; and it is interesting to note that in this version, it is the moon-god and not as in the Babylonian version Anšar who calls upon Bel¹ to slay the dragon.

It would, of course, be idle to speculate in what centre the version arose which made Mummu the representative of the powers hostile to the gods, or who the god was that prevailed over Mummu, but attention may, in conclusion, be once more directed to the account of the sending forth of Bel-Marduk against Tiamat, and where in order to emphasize the courage and greatness of Bel it is related how Anšar first called upon two other gods, who however turned back in terror. These gods are Nudimmud or Ea and Anu². In the introduction of these two gods, we may again see, as suggested, the work of the compilers anxious to bring in the traditions that arose in other places of gods who fought the monsters. For the mention of Ea, the "Eridu" version forms the background, and by analogy we may be permitted to conclude that a version existed in which Anu was the conquering hero. This conclusion is confirmed by a text recently found in Babylon³ where a creation story is cited which begins "when Anu created the heavens". If it be true as SAYCE believes⁴ and for which there is some evidence, that Erech was the original seat of Anu worship, we would be justified in attributing this version to the priests of Erech, and we would thus have a place to which Mummu could be assigned⁵. Without, however, pressing this point, enough has been brought forward, I believe, to substantiate the three main theses of this paper (1) that we have distinct traces in the main version of the Babylonian Creation story of two distinct and earlier forms of the main episode of the poem, one originating in Eridu, the other in Nippur, and (2) that Apsu, Tiamat and Mummu are merely so many names for one and the same conception, each

¹ Lines 17—22. See KING I p. 118

² See p. 979, note 5

³ WEISSBACH, *Babylonische Miscellen* Nr. XII, obv. 23. The text prescribes the recitation of the "Anu" version of creation as part of the ritual for the dedication of a rebuilt temple

⁴ *Religion of Ancient Egypt and Babylonia (Gifford Lectures)* p. 308

⁵ It may be noted also that Anu is introduced in the first Tablet of our poem (l. 85) after Ea's victory over Apsu and Mummu. The passage is too defective to warrant further speculation, but the question suggests itself whether there was not introduced here an account of some mighty deed of Anu—his triumph over some monster

belonging to some centre in which the myth was recounted, and (3) that in the "Babylon" version, the "Eridu" and "Nippur" versions have been combined and the attempt made to assign a place to each one of the three monsters and to each of the three gods—Ea, Anu and Bel—involved. Ea and Anu are made to yield their prerogatives to Bel, just as Bel, in turn, hands over his authority to Marduk, in accord with the general spirit of the "Babylon" version which represents all the gods uniting to glorify and to do honor to the god who advances to the head of the pantheon after the days when Babylon had become the political and religious centre of the Euphrates Valley¹.

¹ The view here maintained of the composite character of the literary production does not of course affect the interpretation of the underlying myth. That the conflict between the gods and the monsters is to be regarded as "astral" in its character is of course clear, but, on the other hand, it also symbolizes the conflict of the seasons as manifested in nature, and the question is—which comes first the "astral" or "nature" myth. In the present tendency among Assyriologists—following the lead of WINCKLER, STUCKEN and ALFRED JEREMIAS to project all myths and legends on the heavens—as KUGLER, *Die Sternensfahrt des Gilgamesch* (*Stimmen aus Maria-Laach* 1904, 4) has recently proposed for the Gilgameš epic—this question seems to have been overlooked. My own view is that the "astral" mythology of the Babylonians represents the more or less artificial system devised by the theologians, and is therefore later than the popular process of religious speculation which is primarily concerned with things and occurrences on earth





Der babylonische Sintflutheld und sein Schiff in der israelitischen Gilgamesch-Sage¹.

Von

P. Jensen.

Nur in der *Jesus-Gilgamesch-* und der *Jonas-Gilgamesch-Sage* wird das Schiff des Xisuthros, des babylonischen Sintfluthelden, noch durch ein Schiff, der Sintflutheld noch durch einen darin fahrenden Mann, der Sintflutsturm noch durch einen Seesturm repräsentiert: Jesus, der das für ihn bereitgehaltene Boot² besteigt, darin mit seinen Jüngern einen Seesturm erlebt, den See durch sein Wort beruhigt und darnach an dessen südöstlichem oder östlichem Ufer landet³, ist ohne jede Frage so gut ein Xisuthros in der Sintflutepisode⁴, wie Jonas, der vor Jahwe flieht und einen Seesturm erlebt⁵. Und Jonas flieht vor Jahwe auf's Meer, weil der babylonische Xisuthros sich vor dem Ländergotte *Bēl* auf's Wasser flüchtet. Und nachdem sich das Meer nach dem Seesturm beruhigt hat, opfern die Leute im Schiffe wohl, weil Xisuthros Opfer darbringt, nachdem der Sintflutsturm sich beruhigt hat⁶. Jesus schläft, so gut wie Jonas, im Schiff⁷, auch während der Sturmwind rast und die See hochgeht; Jonas im innersten Teil, Jesus nach Markus (4, 38) im Hinterteil des

¹ Im folgenden wird durchweg eine Kenntnis von Band I meines Werkes *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur* vorausgesetzt

² Markus 3, 9

³ Markus 4, 36 ff. und Parallelstellen

⁴ S. in dem oben genannten Buche das Kapitel: Jesus, Johannes und Lazarus

⁵ Jonas 1

⁶ S. in dem oben genannten Buche das Kapitel: Jonas

⁷ Markus 4, 38 und Parallelstellen; Jonas 1, 5

Schiffs, gerade im Hinterteil aber vielleicht nur infolge eines Mißverständnisses¹. Ob Xisuthros ebensowenig durch das Unwetter gestört wurde, steht dahin. Doch läßt es sich vermuten. Denn sein Schiff war so lang und so breit², daß ihm der Wogengang kaum viel anhaben konnte und es vor Schwankungen einigermaßen geschützt war. Und dafür, daß die Disharmonien der entfesselten Elemente ihn nicht zu stören brauchten, war genügend gesorgt: Denn 6 Dächer oder Decken schützten nach oben und 7+9 Wände nach den Seiten hin³. Befand sich daher Xisuthros, wie man annehmen darf, mit seiner Familie im innersten Teil seines Schiffs, ebenso wie Jonas, und ursprünglich vielleicht auch Jesus, so wird er vom Sturm und vom Meer wohl wenig vernommen haben.

Jesus und Jonas sind ein Xisuthros und ein *Gilgamesch* zugleich; in Übereinstimmung mit den zahlreichen übrigen *Gilgamesch*-Sagen Israel's⁴. Und andererseits ist mit Jesus-*Gilgamesch* und Jonas-*Gilgamesch* im Prinzip alles verknüpft, was ihre Sagen vom Xisuthros der Sintflut gerettet haben⁵; dies aber nicht in Übereinstimmung mit allen jenen Sagen. Vielmehr hat sich in einer langen Reihe von ihnen dieser Xisuthros nicht nur in der Verbindung mit dem *Gilgamesch*, sondern außerdem noch als eine selbständige, von ihm verschiedene Persönlichkeit, oder doch als irgendetwas von ihm Verschiedenes erhalten: Josua I ist ein *Gilgamesch*-Xisuthros⁶; aber der Vater der Rahab, der allein mit seiner Familie der Katastrophe von Jericho, einem Reflex der Sintflutkatastrophe, entrinnt⁷, ist ein Xisuthros schlechthin. Die zwei Männer, die vorher bei seiner Tochter eingekehrt sind⁸, führen ihn aus Jericho heraus⁹, als einen Xisuthros, der seine dem Untergang geweihte Stadt verläßt¹⁰.

Eine ähnliche und parallele Szene spielt sich in Sodom ab: Die zwei Engel führen Lot mit seiner Frau und seinen zwei Töchtern aus ihrer dem Untergange geweihten Stadt Sodom heraus¹¹, und zwar

¹ Falls nämlich *πρόμνη* bei Markus im letzten Grunde einem hebr. *ירדתי הפסונה* entspricht, d. h. es wiedergibt. Denn *ירדתי* bezeichnet ja an sich das hinten Liegende, weiter aber auch das Innere und Innerste; so in der Jonas-Geschichte

² S. *Keilinschriftl. Bibliothek* VI, 1, p. 487

³ S. l. c. p. 488

⁴ S. a. o. auf S. 983 a. O. p. 153 usw.

⁵ Zum Untergang der sündigen Menschheit und zur Sintflutbergpisode in der Jesus-Sage s. a. a. O. das Kapitel: Jesus, Johannes und Lazarus

⁶ S. a. a. O. p. 159ff.

⁷ Josua 6

⁸ Josua 2

⁹ Josua 6-

¹⁰ S. a. a. O. p. 160ff., 172, 301 f.

¹¹ Genesis 19

Lot als einen Xisuthros schlechthin; und als ein Xisuthros schlechthin flieht dann Lot auf einen Berg als den Sintflutberg¹. Aber die Hauptfigur seiner Sage, Abraham, stellt Xisuthros und *Gilgamesch* dar².

Was Lot in dieser Sage ist, nämlich nur ein Xisuthros, das ist der alte Mann in Gibeon in der Sage von dem Leviten im Gebirge Ephraim, der alte Mann, bei dem die zwei Männer, der Levit und sein Diener, einkehren³. In dieser Sage wird aber Xisuthros auch durch deren *Gilgamesch*, den Leviten, dargestellt⁴.

Ein Xisuthros schlechthin, neben einem *Gilgamesch*-Xisuthros, nämlich Elisa, ist ebenso ein Benhadad, insofern er allein der Katastrophe von Aphek entgeht und dann begnadigt wird⁵.

Und endlich ist Daniel nichts wie ein Xisuthros⁶. Aber unmittelbar an die Sage von ihm schließt sich als deren Fortsetzung die von Josua III an, der ursprünglich ein Xisuthros und ein *Gilgamesch* war⁷. Daniel-Xisuthros „ist“ nach einer Tradition⁸ bis zum ersten Jahre des Cyrus; und in diesem ersten Jahre des Cyrus führt Josua III mit seinen Genossen die Juden aus Babylonien heraus und nach Palästina hinein⁹, als ein Xisuthros, der in seinem Schiff mit seinen Angehörigen aus Babylonien fortgetrieben wird und auf dem Sintflutberge landet.

Damit ist die Reihe der selbständigen Xisuthros-Gestalten innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage aufgezählt, soweit sie Menschen sind. Außerdem aber verbirgt sich in diesen Sagen der Babylonier Xisuthros allein noch unter drei anderen Gestalten.

Laban jagt dem ihm entflohenen Jakob, einem *Gilgamesch*-Xisuthros, nach. Auf dem Gebirge Gilead holt er ihn ein, und da Gott ihm geboten hat, mit Jakob kein unfreundliches Wort zu reden, so endet die Episode scheidlich friedlich mit einem Opfer und einem Opfermahl, womit ein Friedensvertrag besiegelt wird¹⁰. Von den zwei Männern, die da oben auf dem Berge den Bund miteinander schließen, ist, wie wir erkannt haben¹¹, der eine, Laban, der Gott *Bēl*, der Feind der sündigen Menschheit, der auf den Sintflutberg kommt, auf dem Xisuthros gelandet ist, der von dem Gotte *Ea* zur Milde ermahnt wird und sich dann mit Xisuthros versöhnt; und der andere, Jakob, dieser Xisuthros, der, aus dem Bereiche des Länderherrn *Bēl* entflohen,

¹ S. a. a. O. p. 301 f., 304 ff.

² S. a. a. O. p. 286 ff.

³ Richter 19.

S. a. a. O. p. 364 f.

⁴ S. a. a. O. p. 361 ff., 379 ff.

⁵ I Kön. 20. — S. a. a. O.

p. 598 f.

⁶ S. a. a. O. p. 196 ff.

⁷ S. a. a. O. p. 189 ff.

⁸ Daniel 1, 21

⁹ Esra 1

¹⁰ Genesis 31

¹¹ S. a. a. O. p. 241 ff.

auf den Sintflutberg gelangt und auf dem Turm des Berges den Göttern sein Opfer darbringt.

Laban jagt zornentbrannt hinter Jakob her, weil dieser selbst ihm mit seiner Familie entflohen ist. Aber schwerer noch empfindet er es, daß ihm sein Hausgötze gestohlen ist. Rahel hat ihn mitgenommen. Nun aber sitzt sie in ihrem Zelte in ihrer Kamelsänfte auf ihm, und lügt dem Laban, der auf der Suche nach dem Hausgötzen in ihr Zelt hineingelangt ist, vor, daß sie unwohl sei; und so wird der Diebstahl nicht entdeckt, und der Hausgötze dem Laban nicht ausgeliefert¹.

Was ist das? Die Keilinschriften berichten so wenig, wie Berosus, in der babylonischen Sintflutgeschichte von einem gestohlenen Götzenbilde. Aber die Keilinschriften erzählen etwas anderes, das sich auf dem Sintflutberge ereignet, und das der eben geschilderten Szene auf dem Gebirge Gilead sehr ähnlich sieht: Als *Bēlit*, die Herrin der Götter, vor *Bēl* — welchem Laban entsprechen soll (o. p. 985) — auf den Sintflutberg gelangt, da erklärt sie, *Bēl* solle nicht an das Opfer hinantreten, an das Opfer, das Xisuthros darbringt, und bei dem er sich also in diesem Augenblicke befindet. Darnach kommt *Bēl* heran und geht in das Schiffshaus hinein, in dem sich jetzt Xisuthros befindet und also wohl vor *Bēl* versteckt hat, und macht ihn nun zu einem Gotte.

Da haben wir's: Weil die Herrin der Götter *Bēl* vom Opfer des nachher vergöttlichten Xisuthros fernhalten will, darum will Rahel Laban-*Bēl* von dem Götzen fernhalten. Also spielt Rahel auf dem Sintflutberge in Gilead die Rolle der Götterherrin; und also ist der von ihr versteckte Götze ein Repräsentant des vergöttlichten Xisuthros, des Ahnherrn der Menschheit, während der Erzvater Jakob ein Xisuthros und ein *Gilgamesch* ist. Und diesen Götzen hält man wohl für ein Ahnenbild². Der Götze ist also vermutlich ein Repräsentant des Xisuthros auf dem Sintflutberge, weil dieser der Ahnherr der Menschheit ist, gewiß aber auch, weil dieser auf dem Sintflutberge vergöttlicht wird³.

Warum ist aber Rahel-*Bēlit* unwohl? Warum setzt sie sich auf den Götzen? Eine törichte Frage. Doch natürlich, weil das auf eine

¹ Genesis 31

² S. NOWACK, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie* II, p. 23, nach STADE, *Geschichte des Volkes Israel* I, p. 457 und SCHWALLY, *Leben nach dem Tode*, p. 35 ff.

³ S. a. a. O. p. 248 f.

ingeniöse Art eine Entdeckung des Diebstahls verhindert. Zweifellos. Aber sie hat nicht von Anfang an auf dem Götzen gesessen und nicht sie ist von Anfang an unwohl gewesen. Denn eine Spielform der Gilead-Geschichte mischt deren Elemente ein wenig anders: David-*Gilgamesch*-Xisuthros flieht als ein Xisuthros vor Saul als einem *Bēl*, und kommt zunächst nach Haus. Saul schickt nun Leute hin, um David's Haus zu bewachen, und Michal läßt dann ihren Gatten David durch's Fenster hinab. Wie nun Saul's Boten kommen und ihn holen wollen, lügt sie, er, David, sei krank, und könnte zum Beweise dessen auf sein Bett hinweisen, in dem der von ihr mit einem Kleide, aber nicht mit ihrem Kleide, zugedeckte Hausgötze, wohl sicher der David's, liegt. Dieser Betrug wird entdeckt, und nun werden David Boten nach-gesandt¹; und zuletzt eilt Saul selbst ihm nach und erreicht ihn in Rama d. i. „Höhe“, wie *Bēl* den Xisuthros auf dem Sintflutberge. Aber der Geist Gottes kommt auf ihn herab und er gerät in prophetische Ekstase, und so entgeht David seinem Grimm².

In dieser Parallelgeschichte zu der oben besprochenen Jakob-Geschichte³ behauptet also das Weib des Verfolgten nicht, daß es selbst, sondern daß der Verfolgte, nicht daß es selbst, sondern daß das von ihr Bedeckte krank sei, sitzt nicht sie in ihrer Sänfte und liegt unter ihr der Hausgötze darin, sondern liegt der Hausgötze im Bett des Xisuthros. Wo das Ursprünglichere ist, läßt sich mit den zwei Parallelgeschichten allein natürlich nicht ganz sicher entscheiden. Doch gehört immerhin ein jeder zunächst in sein eigenes Bett hinein, und in jedes Bett zunächst sein Besitzer. Und wer im Bette liegt, schläft oder ist krank. Also scheint der Götze als Ersatz für den Xisuthros ursprünglich in dessen Bett gelegen zu haben und ursprünglich über

¹ An diese Geschichte erinnert eine Episode aus Muhammed's Flucht nach Medina: Muhammed läßt Ali auf seiner Lagerstatt in Mekka zurück; und als die Koreischiten sich in sein Haus hineinbegeben haben, finden sie statt seiner Ali (s. Ibn Hišām I, 325f.). Daß dies aus der Saul-Sage stammt, scheint eine weitere Episode aus Muhammed's Flucht zu bestätigen: Die Koreischiten gelangen vor eine Höhle, in der sich Muhammed versteckt hat, halten es aber für ausgeschlossen, daß Muhammed darin sei, weil an ihrem Eingang eine Taube ihr Nest gebaut hat, und gehn darum nicht hinein; und so entkommt Muhammed (s. Dijārbekrī, *Ta'riḥ al-ḥamis* I, 370). In ähnlicher Weise aber geht Saul, gerade auf David's Verfolgung begriffen, in eine Höhle hinein, in deren Innern sich David mit seinen Leuten befindet, ohne ihn darin zu vermuten, und darum auch, ohne ihn darin zu suchen (I Sam. 24)

² I Sam. 19

³ S. dazu a. a. O. p. 439ff., 602f.

ihn gelogen worden zu sein, daß er krank sei. Und die beiden Sagen zusammen scheinen auf eine Urform für sie schließen zu lassen, in der die Gattin des Xisuthros-*Gilgamesch*, als Vertreterin der Götterherrin, den Repräsentanten des *Bēl* von dem in seinem eigenen Bette liegenden Xisuthros fern hält, unter der Vorspiegelung, daß er krank sei.

Der Götze liegt in des Xisuthros David Bett und kann für David gehalten werden, weil er ihm doch wenigstens unter seiner Verhüllung ähnlich sieht. Darin liegt ein nicht gering zu schätzendes neues Argument dafür, daß der Götze so gut ein Xisuthros ist, wie David, und darum auch, wie Jakob.

Eine Parallele zu der Hausgötzenepisode in der Jakob- und der in der David-Sage ist die Hausgötzenepisode in der Sage vom Leviten¹. Auch in ihr ist also der geraubte Hausgötze — den Micha den Daniten wieder abjagen sucht — ein Xisuthros, dem *Bēl* nach dem Leben trachtet; ebenso aber der Levit (ein *Gilgamesch*-Xisuthros), der mit dem Hausgötzen entflieht.

Aus dem *Gilgamesch* und dem Xisuthros der Sintflutepisode, aus der dieser als Gott hervorgeht, ist also in drei israelitischen Sagen ein *Gilgamesch*-Xisuthros geworden, der jemandem als ein Xisuthros entflieht, und ein Götzenbild, das noch in zwei Sagen eben jener Person gestohlen und auf der Flucht vor ihr in Sicherheit gebracht wird. Der Levit, ein *Gilgamesch* und ein Xisuthros, entführt nun dem Micha den Götzen als einen Xisuthros in seiner Sintflutepisode. In ganz ähnlicher Weise rettet aber Josua I-*Gilgamesch*-Xisuthros in seiner Sintflutkatastrophe den Vater der Rahab, indem er ihn als einen Xisuthros aus Jericho herausführen läßt (o. p. 984). Diese beiden Geschichten vermitteln somit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Xisuthros der israelitischen Sage.

Obgleich erst auf dem Sintflutberge vergöttlicht, erscheint also der Xisuthros in der israelitischen Sage als ein Götze und Gott schon bei dem Aufbruch zur Flucht, welcher dem Verlassen der Xisuthros-Stadt und der Abtrift der Arche entspricht. Weshalb das wichtig ist, werden wir alsbald sehen.

In der Moses-Sage, welche doch der Jakob-Sage einerseits und der Josua-Sage andererseits so nahe steht², findet sich im Unterschied

¹ Richter 17. S. a. a. O. p. 379f.

² S. dazu a. a. O. p. 125 ff., 159 ff., 225 ff.

von diesen zwei Sagen neben dem *Gilgamesch*-Xisuthros Moses weder ein geretteter Mann noch ein Götzenbild als ein Reflex nur des Xisuthros. Dafür aber etwas anderes. Bei ihrem Auszuge aus Ägypten — einer Xisuthros-Flucht¹ — nehmen die Israeliten die Gebeine Joseph's, natürlich in seinem Sarge², mit³. Die Jakob- und die Moses-Sage zeigen nun schon dadurch, daß in dem Segen, den ihre Hauptfiguren an gleicher Stelle der Sage sprechen⁴, nur die für Joseph bzw. die Joseph-Stämme bestimmten Worte den beiden Sagen z. T. gemein sind⁵, daß sie auf eine Sage der oder eines der Joseph-Stämme, Ephraim und Manasse, zurückgehn. Als Ahnherr dieser Stämme gilt aber Joseph, und dieser ward, wie eine ägyptische Inschrift zeigt⁶, vermutlich einmal göttlich verehrt. Wenn somit die Israeliten in der Moses-Sage die Leiche Joseph's aus Ägypten mitnehmen, so heißt das wohl: sie nehmen den Stammesheros oder Ahnherrn der Stämme mit, aus deren Gebiet die Moses-Sage hergekommen ist. Bedenkt man nun, daß die Jakob-Sage ebendaher gekommen ist (s. oben), kann man dann der Versuchung widerstehn, diese in einer Sintflutepisode mitgenommene Leiche als ein Pendant zu dem, gleichfalls in einer Sintflutepisode, von dem Hause Jakob's mitgenommenen Hausgötzen, und damit als einen neuen Repräsentanten des Xisuthros, des Ahnherrn der Menschheit, zu betrachten?

Nun aber ist folgendes ein höchst merkwürdiges Zusammentreffen und anscheinend geeignet, die eben geäußerte Vermutung zu bestätigen: Die Jakob-Sage und die mit ihr nahe verwandte Moses-Sage weisen beide auf das Land der Joseph-Stämme als ihre Heimat hin (s. oben); und ihnen beiden, weil noch deutlich der Moses-Sage, steht die Josua-Sage aus dem Joseph-Stamme Ephraim besonders nahe. Die Heimat der beiden andern Sagen könnte also auch gerade Ephraim mit Sichem sein⁷. In diesen zwei Sagen liegt aber folgender Tatbestand vor: Im Jakob-System wird als ein Xisuthros Laban's Hausgötze mitgenommen und, da alle Götter der Fremde von Jakob unter einem Gottesbaume bei Sichem begraben werden⁸, von Jakob

¹ S. a. a. O. p. 145 f.

² Vgl. Genesis 50, 26

³ Exodus 13, 19; vgl. Genesis 50, 25 und Josua 24, 32

⁴ S. a. a. O. p. 272

⁵ Genesis 49, 25 f. und Deuteronomium 33, 13 ff.

⁶ S. a. a. O. p. 250, Anm. I

⁷ Näheres hierüber s. in Band II meines oben genannten Werkes

⁸ Genesis 35

bei Sichem (als auf dem Sintflutberge¹) unter einem Gottesbaume begraben. Und im Moses-System wird andererseits wohl als ein Xisuthros die Leiche des Stammesgottes Joseph mitgenommen, und diese wird später bei Sichem auf seinem Erbacher begraben², dem Erbesitz, auf dem sich nach Genesis 12, 6f., Genesis 33, 19f. und Josua 24, 32 ein Gottesbaum befindet³.

Warum liegt der Hausgötze, in der Jakob-Sage, so gut wie in der David-Sage? Einfach, weil er oder sein Prototyp, nämlich Xisuthros, so am besten vor den Blicken eines Suchenden zu verbergen ist? „Ohne Frage“ wird man sagen. Ja, wenn wir nur diese beiden Sagen hätten. Aber in der Moses-Sage liegt der Xisuthros Joseph schon beim Auszuge aus Ägypten, nämlich in seinem Sarge, dem Auszuge, der dem Verlassen der Xisuthros-Stadt und dem Abtreiben der Arche entspricht. Dessen Liegen wird also nicht durch die Sintflutberg-episode bestimmt. Aber er muß doch liegen. Denn er ist ja tot. Indes — wie wenn er tot wäre, weil er liegen muß? Und wie, wenn sein Liegen und das der Hausgötzen einen und denselben Grund hätte? Ein — liegender — Xisuthros. Da fällt uns ein: Jonas liegt in seinem Sintflutschiff und schläft, Jesus desgleichen, vielleicht, weil Xisuthros in seinem Schiffshause schläft und sich durch das Wogen- und Sturmgebrause durchaus nicht stören läßt. Schläft nun Mosis Xisuthros eben deshalb den ewigen Schlaf in seinem letzten „Bette“, liegt David's Xisuthros deshalb in seinem Bette, wird deshalb David für krank erklärt, stellt sich deshalb Rahel unwohl, liegt deshalb der Götze in ihrer Kamelsänfte?

Soweit hier vom Xisuthros. Unten mehr von ihm. Wir werden ihn erst dort in seiner wichtigsten Erscheinungsform nachweisen können.

Die Arche, sein Schiffshaus, erscheint, wie oben bemerkt, innerhalb der israelitischen *Gilgamesch*-Sage nur noch in der Jesus- und

¹ S. a. a. O. p. 251 ff.

² Daß das nun nicht, wie zu erwarten wäre, innerhalb der Moses-Sage an derselben Stelle geschieht, an der in der Jakob-Sage die fremden Götter begraben werden (s. a. a. O. p. 251 ff.), hat seinen Grund in Umgestaltungen tiefgreifendster Art, welche die *Gilgamesch*-Sage erlitten hat, nachdem sie zur Moses-Sage des Stammes Levi geworden war. Siehe dazu Band II meines o. gen. Werkes

³ Denn nach p. 287f. und 339f. meines o. gen. Buches ist der Altar, den Abraham bei dem heiligen Baume an der Stelle des späteren Sichem errichtet, mit dem identisch, den Jakob auf dem Grundstück errichtet, auf welchem Joseph begraben wird

in der Jonas-Sage als ein Schiff. Aber deshalb ist sie doch nicht überall sonst spurlos verschwunden.

Fassen wir Jakob's Gilead-Episode in's Auge: Daß Laban, den Hausgötzen suchend, in Rahel's Zelt hineingeht, soll darauf zurückzuführen sein, daß *Bēl* in die Arche hineingeht (o. p. 986). Also ist das Zelt auf dem Berge ein Reflex der Arche auf dem Sintflutberge. Und dann natürlich auch David's Haus, in das dieser vor Saul-*Bēl* flieht, in dem er dann gesucht wird und in dem der Hausgötze in seinem Bette liegt (vgl. o. p. 987).

Die Bundeslade, vor der das Wasser des Jordan zurückweicht, sodaß die Israeliten trockenen Fußes hindurchgehn können¹, ist, wie wir erkannt haben, die Arche, welche die in ihr dahintreibenden Insassen vor den Wassern der Sintflut schützt. Sieben Tage hintereinander wird sie beim Blasen der Posaunen um die Sintflutstadt Jericho herumgetragen, und am siebenten Tage stürzen beim Blasen der Posaunen und beim Feldgeschrei deren Mauern ein². Denn bis zum siebenten Tage treibt die Arche im Gewitter und unter dem Tosen des Sturmwindes auf dem Wasser umher, und an diesem Tage legt sich der Sturmwind, nachdem die Menschheit durch ihn ihren Untergang gefunden hat. Die Bundeslade ist in der Sage von Josua I endlich Zeuge der Gesetzesverlesung auf dem Berge Ebal³, weil dies der Sintflutberg der Sage von Josua I⁴ ist, auf dem Berge, auf dem ursprünglich auch das Gesetz gegeben ward, als ein Reflex der Mahnung des entschwebenden Xisuthros, der Mahnung, fromm zu sein⁵.

Und eine Repräsentantin der Arche ist die Lade auch in der Sage von Josua II: Die Lade, die mit den goldenen Geschenken der Philister aus dem Philister-Lande herausgefahren und dann auf eine Anhöhe bei oder in Kirjath-jearim hinaufgebracht wird, wo sie bis auf weiteres bleibt⁶ — und stets geblieben wäre, wenn nicht auch die David-Sage die Lade erhalten hätte, — diese Lade ist auch an die Stelle der Arche getreten, die, mit dem Golde und Silber des Xisuthros beladen, fortgetrieben wird und auf dem Sintflutberge landet. Für sie wird ein neuer Wagen gebaut. Das ist demnach wohl der bootartige Schwimmkörper, der das Schiffshaus des Xisuthros trägt; und es spiegelt sich also in dem Bau des Wagens noch der Bau der Arche wieder⁷.

¹ Josua 3² Josua 6³ Josua 8⁴ S. a. a. O. p. 179f.⁵ S. a. a. O. p. 149, 164f.⁶ I Sam. 6f.⁷ S. a. a. O. p. 181ff.

Was von dieser Überführung der Lade gilt, das gilt auch von der ihr sehr ähnlichen in der David-Sage¹ (von der es allerdings nicht zweifellos ist, daß sie ein ursprünglicher Bestandteil der Sage ist, innerhalb welcher sie jetzt erzählt wird). Auch diese Überführung der Lade stellt daher die Abtrift der Arche aus Babylonien und deren Landung auf dem Sintflutberge dar².

Die Bundeslade erscheint zum ersten Male in der Moses-Sage. Sie soll bekanntlich während des Aufenthalts der Israeliten beim Sinai hergestellt worden sein³. Der Sinai ist aber ein Sintflutberg der Moses-Sage. Man könnte daher wohl vermuten, daß auch in ihr die Lade als ein Reflex der Arche erscheint. Und möglich wird man das nennen dürfen. Doch stellt es schon für sich allein ein starkes Moment der Unsicherheit dar, daß in der jetzt vorliegenden Gestalt der Moses-Sage die Lade erst bei dem Sintflutberge hergestellt wird. Fraglos richtig wäre die Annahme nur, wenn die Israeliten die Lade bereits aus Ägypten mitgebracht hätten, und — Joseph, der Xisuthros (aber nicht der *Gilgamesch*-Xisuthros!) der Moses-Sage (o. p. 989), einmal darin gelegen hätte. Denn der Auszug aus Ägypten ist ja ein Wiederhall von der Abtrift der Arche aus Babylonien (o. ebendort).

Es scheint demnach, als ob die Lade als ein Ersatz für die Arche mit Sicherheit nur nachweisbar wäre in der David-Sage und der von Josua II aus Nordjuda und in der von Josua I aus dem benachbarten Ephraim, also in Gegenden nicht weit von Jerusalem und in der Gegend von Jerusalem selbst, von Jerusalem, in dessen Tempel die Lade zuletzt gestanden haben soll. In der Arche wohnt nun der vergöttlichte Xisuthros, in der ihr entsprechenden Lade aber — der Gott Israel's! Weshalb an die Stelle der Arche die Lade getreten ist, bedarf also anscheinend keiner Erörterung: Der reale Kasten mit dem Gotte darin steht offenbar für den sagenhaften Kasten mit dem nachherigen Gotte darin. Wir haben in der Lade mit dem Gotte Israel's darin also ein genauestes Gegenstück zu dem Sarge mit dem Stammesgotte Joseph darin und zu den Hausgötzen, sei es in einem Zelte, sei es in einem Hause. Somit wechseln in drei nahe miteinander verwandten Parallel-Sagen, denen von Moses, von Josua I und von Jakob, in deren Sintflutepisoden miteinander: der

¹ II Sam. 6

² S. a. a. O. p. 487 ff.

³ Exodus 37

Stammesgott Joseph in seinem Sarge, der Gott Israel's in der Bundeslade und der Hausgötze in einem Zelte.

Der Sarg mit Joseph darin wird nun von Moses mitgenommen und später bei Sichem auf dem Grundstück Joseph's, mit einem Gottesbaume darauf, eingegraben (s. o. p. 990); bei Sichem als auf dem Sintflutberge begräbt Jakob den Hausgötzen unter einem Gottesbaume (o. p. 989f.); der Ebal aber bei Sichem ist auch des ersten Josua Sintflutberg, und auf ihn hinauf wird in dessen Sintflutbergepisode die Lade mit dem Gotte Israel's gebracht (o. p. 991), nach Josua 24, 26 offenbar in ein Heiligtum Jahwe's, mit einem Gottesbaume. Offenbar. Denn in Josua 24 haben wir eine Ergänzung und eine Dublette zu Josua's Sintflutbergepisode auf dem Ebal (o. p. 991) zu erkennen¹.

Damit dürfte die Beweiskette vollständig geschlossen sein. Daß das Zelt oder das Haus mit dem Hausgötzen, der Sarg mit Joseph darin und die Lade mit Jahwe darin alle drei die Arche mit Xisuthros darin darstellen, dürfte durchaus gesichert sein².

Aber gerade jetzt erheben sich Bedenken gegen Einzelheiten. Die Kamelsänfte im Zelt und das Bett im Hause, mit dem Hausgötzen darin, sollen das Lager des Xisuthros darstellen. Also scheint das auch von dem Sarge zu gelten, in dem Joseph liegt, und deshalb nun auch (s. o. p. 992 f.) von der Bundeslade. Somit wäre mit dieser doch nicht die Arche, sondern nur das Bett des Xisuthros gemeint? In der Tat ließe sich auch für diese Auffassung einiges anführen: Als die Lade mit Jahwe darin aus dem Philisterlande, als sie später von Kirjath-jearim weggefahren wird, ist nicht sie, sondern der Wagen, auf dem sie gefahren wird, vorher neu gezimmert worden. Folglich, so könnte man sagen, stellt der Wagen das ganze, vor der Sintflut neu gezimmerte Schiffshaus dar, die Lade somit nicht, folglich nur das Bett des Xisuthros. Und wenn Rahel's Zelt auf Jakob's Sintflutberg die Arche darstellt (o. p. 992 f.), dann scheint auch das Zelt ein Reflex von ihr zu sein, unter dem sich die Bundeslade auf dem Sintflutberge Ebal bei Sichem befinden muß, und ebenso

¹ S. a. a. O. p. 174 f.

² Interessanterweise ist Ähnliches aus ganz anderen Gründen schon früher behauptet worden: Nach VÖLTER, *Aegypten und die Bibel*, p. 92 ff., sollen die Bundeslade mit Inhalt und der Sarg mit Joseph's Leiche beide ein Sarg mit einer Osiris-Leiche sein

das, welches David auf einem Sintflutberge in der David-Stadt für sie errichtet¹. Dann wäre aber die Lade in dem Zelt abermals nicht die Arche, sondern wieder nur ein Reflex von des Xisuthros Lagerstatt. Auf solche Einwände ließe sich anscheinend schlechterdings nichts erwidern. Wenn nun aber andererseits nur die Lade, und nicht etwa die Lade in einem Zelt, dort getragen wird, wo im Original die Arche auf den Wassern fährt (s. o. p. 991), so ist sie nun einmal wenigstens auch ein Reflex der Arche, und zwar mit dem Bett des Xisuthros darin, wie der Sarg, in dem Joseph liegt (s. o. p. 992 f.), und darum wohl ebenfalls die Kamelsänfte und das Bett, in dem die Hausgötzen liegen (s. o. p. 990).

Hier liegen also Unebenheiten vor, die anscheinend nicht auszugleichen sind. Die aber der Ausgleichung auch gar nicht bedürfen. Denn solche Unebenheiten müssen entstehen oder entstehen doch allzu leicht bei mündlicher Fortpflanzung der Sage, die sich hier so und dort so entwickelt, wobei dann die einen Spielformen beständig der Kontamination durch die anderen ausgesetzt sind, und alle wieder einer durch näher- oder fernerstehende oder gar im letzten Grunde gar nicht verwandte Sagen. Ja es bedarf gar nicht einmal einer solchen Kontamination, um innerhalb einer und derselben Sage, zumal einer umfangreicheren, Inkongruenzen und Widersprüche zu erzeugen. Anscheinende Fälle der Art erheischen gerade hier eine Erwähnung:

In der Sage von Josua I ist der Sintflutheld schlechthin zweimal vertreten, einmal durch den Vater der Rahab (o. p. 984), und einmal durch den Gott Jahwe in der Bundeslade (o. p. 992). Ganz Ähnliches findet sich in der Sage vom Leviten: In ihr scheint der Sintflutheld erstens repräsentiert zu werden durch den alten Mann in Gibeon (o. p. 985), und zweitens durch einen Hausgötzen (o. p. 988)². Und ein weiteres Analogon scheint die David-Sage zu bieten. Denn in ihr zeigt sich der Sintflutheld schlechthin sowohl als ein Hausgötze, wie auch als der Gott Israel's (o. p. 987 f. u. 992). Vielleicht hat man auch in diesen Fällen an eine Kontamination als Ursache der doppelten Vertretung zu denken. Allein für diese doppelte Vertretung in den beiden ersten Fällen kommt man ohne eine solche Annahme aus: In den Sagen von Josua I und vom Leviten ist der Sintflutheld schlechthin in der Sintflutepisode durch einen Menschen und einen Gott

¹ II Sam. 6, 17

² S. a. a. O. p. 382

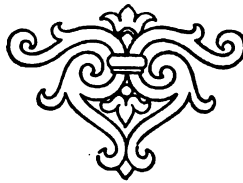
vertreten. Xisuthros ist aber ursprünglich ein Mensch und wird in der Sintflutepisode zu einem Gotte. Also dürfte sich in der doppelten Vertretung des Xisuthros widerspiegeln dessen ursprüngliche menschliche und dessen spätere göttliche Natur. Und wirklich tritt in den zwei in Rede stehenden Sagen der menschliche Ersatz für Xisuthros nur in Reflexen von solchen Teilen der Ursage auf, in denen Xisuthros noch ein Mensch ist: Der Vater der Rahab wird aus Jericho herausgeführt als ein menschlicher Xisuthros, der vor dem Hereinbrechen der Sintflut seine Stadt verläßt (o. p. 984); und der alte Mann in Gibeon wird von dem Leviten und seinem Diener angetroffen als ein Gegenstück zu Lot-Xisuthros, bei dem vor seiner Sintflut — wie er also noch ein menschlicher Xisuthros ist — die zwei Engel einkehren (o. p. 984f.).

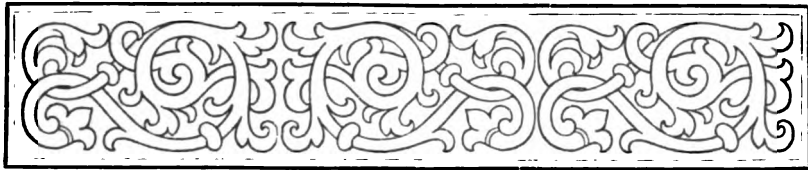
Damit haben wir vielleicht einen Tatbestand enthüllt, der die oben p. 993f. festgestellte Seltsamkeit verständlich zu machen geeignet ist: die anscheinend doppelte Vertretung der Arche, durch ein Zelt nämlich und durch eine Kamelsänfte, durch ein Haus und durch ein Bett, durch ein Zelt und durch eine Lade. Wie, wenn das Zelt und das Haus ursprünglich der Aufenthaltsort nur eines menschlichen, sei es Xisuthros schlechthin, sei es Xisuthros-Gilgamesch, gewesen wäre, in dem sich, sei es eine Kamelsänfte, sei es ein Bett — oder irgendwelche Äquivalente für diese —, sei es die Bundeslade, als Behausung des göttlichen Xisuthros befunden hätte?

Von den verschiedenen Behausungen des Xisuthros in der israelitischen *Gilgamesch*-Sage steht die Bundeslade für unser Interesse im Brennpunkt. Sie tritt in Sintflutepisoden für die Arche ein, in ihnen hat sich die Arche in die Lade verwandelt. Es steigt daher nun die bedeutsame Frage auf: Ist die Lade nur ein Reflex der Arche, ist sie aus ihr durch eine langsame oder plötzliche Metamorphose entstanden, und hat sie also niemals anderswo, wie in der Phantasie, existiert? Oder ist für die Arche ebenso eine einmal wirklich vorhanden gewesene Bundeslade eingetreten, wie z. B. der reale Tiberias-See in der Jesus-Sage für die mythischen Wasser der Sintflut, oder der reale Berg Ebal in der Josua-Sage für den zunächst mythischen babylonischen Sintflutberg? Wir haben für eine Erörterung dieser Frage keinen Raum mehr übrig und müssen uns hier deshalb mit der kurzen Mitteilung begnügen: Es liegt kein Grund mehr vor, an eine einstige Existenz der Bundeslade zu glauben.

Die Bundesladenfrage ist nicht die wichtigste Frage, welche durch unsere obigen Untersuchungen aufgestört wird. Und andere, wichtigere, werden durch sie zum ersten Male angeregt, ohne alsbald beantwortet werden zu können. Mit einer solchen will ich schließen und sie anderen zu einer vorurteilslosen Beantwortung überlassen:

Der Hausgötze im Besitze des Hausherrn und Familienhauptes Jakob, eines Ahnherrn seines Volks, der Stammesgott des Stammes Joseph und der Volksgott des Volksheros Josua, diese drei sind in nahe verwandten, vermutlich insgesamt in Ephraim heimischen Sagen Äquivalente für einen und denselben vergöttlichten Stammvater des Menschengeschlechts. Nur, weil alle drei Götter sind? Oder ist der Hausgötze ein Blutsverwandter des Stammvaters Joseph, und dieser, und daher beide, wieder Jahwe's, des Gottes Israel's?





ΒΗΛΙΤΑΝΑΣ und ΒΕΛΗΓΑΡΑΣ.

Von

C. F. Lehmann-Haupt.



Wenn ich Ihnen, dem väterlichen Freunde und Mentor, im Kreise der verehrungsvoll zu Ihnen aufblickenden Mitforscher, glückwünschend nahe, so gedenke ich in herzlicher Dankbarkeit mancher Förderung meiner Forschungen und meiner Wege, manches an mich ergangenen gütigen, anregenden, lindernden Wortes. Ich gedenke auch der frohen und fruchtreichen Stunden, die ich — das erste Mal als Bote des nun von uns gegangenen Führers der alten Historiker und Altertumsforscher — in Ihrer Nähe, in Ihrem Hause verleben, der Wanderungen in Straßburg's Umgebung, bei denen ich an Ihrer Seite schreiten durfte.

Aber mir steht auch in der Erinnerung die öfters vernommene halb scherzende Beschwerde, daß ich Sie mit mancher literarischen Gabe auf ein Ihnen fremdes Gebiet geführt habe.

Was dem jüngeren Genossen erlaubt war, soll und möchte der Gratulant vermeiden.

Für Ktesias, den stets mit Recht beargwöhnten, aber mit Unrecht vielfach völlig verdammten Griechen, haben Sie die richtige Würdigung angebahnt, indem Sie ihn kurz und treffend kennzeichneten als einen Mann, der „zwar keinen hohen Sinn und freien historischen Blick hatte, aber das Morgenland gründlich kannte“¹. Auch der Herkunft seiner Nachrichten sind Sie mit Kennerblick nachgegangen².

¹ *Hermes* V (1871) S. 457, in der Abhandlung Ἀσσύριος Σύριος Σύρος

² *Aufsätze zur persischen Geschichte* S. 14

So werden Sie, wie ich hoffe, den Versuch der Erklärung eines bei Ktesias uns entgegentretenden mehrfältigen Rätsels — in Wahrheit, wie sich zeigen wird, mehrerer zu trennender Probleme — freundlich bewillkommen, um so mehr als die Lösung eine weitere Bestätigung Ihrer Charakteristik und Ihrer Anschauungen erbringt. Und dem Historiker, den in den ergebnisreichen und meisterlichen *Aufsätzen zur persischen Geschichte* auch das Verhältnis der Perserkönige zu ihren babylonischen Untertanen beschäftigt hat, wird es erwünscht sein, wenn diese Beziehungen durch die Erörterung der ktesianischen Fragen eine weitere Klärung erfahren.

Bei Ktesias (*Epitom. Photii* § 21) lesen wir von Xerxes: Πρότερον (sc. vor dem Griechenzuge) δὲ εἰς Βαβυλῶνα ἀφίκετο καὶ ἰδεῖν ἐπεθύμησε τὸν Βηλιτανᾶ τάφον καὶ εἶδε διὰ Μαρδονίου καὶ τὸ πύελον ἐλαίου οὐκ ἴσχυσεν ὥσπερ καὶ ἐγγράπτο πληρῶσαι.

Vor etlichen Jahren schrieb ich¹: „In der Erzählung vom Grabe der Nitokris sind bei Herodot (I 187) Reminiszenzen aus babylonischen Inschriften Nebukadnezar's, die ihm in wörtlicher Übersetzung mitgeteilt waren², zusammengefloßen mit den Berichten (Ktes. § 21; Aelian *Var. hist.* XIII 3)³ über das Eindringen des Perserkönigs Xerxes (nicht Darius: die Ersetzung des einen durch den anderen findet sich in den auf mündlicher Tradition beruhenden Stücken Herodots ja mehrfach) in die Mysterien des toten Bêl-Adonis, wie sie offenbar in dem der Unterwelt entsprechenden Westteil⁴ des kosmisch angelegten Beltempels Esaggil gepflegt wurden und mit weiteren Nachrichten über die die Totenwelt betreffenden Vorstellungen der Babylonier. Der Nachweis läßt sich mit einiger Bestimmtheit führen⁵ und gewährt einen besonders interessanten Einblick in die Art und Weise, wie bei Herodot die dichterische Phantasie die Lücken

¹ *Berliner Philologische Wochenschrift* 1898 Sp. 486. Vgl. Anm. 5

² S. dazu *Beiträge zur alten Geschichte* I S. 258 f. Anm. 5

³ Plutarch's Bericht vom Grabe der Semiramis, das Darius zerstörte (*Reg. Apophteg.* 173), berührt sich näher, aber nicht ausschließlich, mit Herodot; vgl. unten S. 1003 mit Anm. 3

⁴ An diese Vorstellungen knüpft die an den aus Indien zurückkehrenden Alexander den Großen seitens des Chaldäer ergangene Warnung, er möge nicht von Osten her, das heißt nach Westen blickend, in Babylon einziehen. Vgl. u. S. 1003 u. S. 1014 Anm. 2

⁵ Geschieht in meiner Schrift: *Herodot und die Logographen* I, deren erste Niederschrift im Jahre 1892/93 erfolgte. Dieser ersten Niederschrift ist auch die das Bêlgrab und das Grab der Nitokris betreffende Ermittlung (Anm. 1) entnommen

zwischen den Tatsachen ausfüllt und Ungleichartiges zu einem einheitlichen Bilde umschafft.“

Einige Zeit danach gab auch EDUARD MEYER¹ der Anschauung Ausdruck, daß Herodot I 187, Ktesias und Aelian auf dasselbe Ereignis zurückgehen. Doch blieb der Zusammenhang mit dem Kult des toten Bēl dabei unerkant. Vielmehr nahm MEYER in der *Geschichte des Altertums* III (1903) § 131 Anm. an, daß dieser Vorgang identisch sei mit der von mir in ihrer historischen Bedeutung gewürdigten Wegführung der Bēlstatue durch Xerxes². Dieser Irrtum war bedingt durch die unrichtige Vorstellung, als hätten wir unter Xerxes nur mit einem Aufstand der Babylonier zu tun, während ich deren zwei nachgewiesen hatte. Er ist durch ED. MEYER selbst in den Nachträgen desselben Bandes „zu § 80“ unter Hinweis auf meine älteren Darlegungen³ berichtigt worden. Damit ist implicite auch jene irrige Verknüpfung aufgegeben.

Dies muß mit umso größerem Nachdruck betont werden, als ZIMMERN³, dem MEYER's Berichtigung entgangen ist, fortfährt davon zu sprechen, daß die Nachricht von Xerxes' Eindringen in das Bēlgrab nur eine Weiterspinnung des herodotischen Berichts von der Wegführung der Bēlstatue sei. In Wahrheit erfolgte dagegen das Eindringen in das Bēlgrab im Jahre 484 v. Chr. und hatte den Aufstand unter dem Prätridenten Šamaš-irba zur Folge. Die Wegführung der Bēlstatue, die Zerstörung des Bēltempels Esaggil sowie die Schleifung⁴ des äußeren Zuges der Groß-Babylon im weitesten Sinne umgebenden Doppelmauer bzw. Doppelverschanzung erfolgte im Jahre 479 oder 478, nachdem der zweite große Aufstand unter Tarziia (Hazzia)⁵ niedergeschlagen und Babylon nach langer Eroberung gefallen war. Beide Aufstände sind für Xerxes' Griechenzug von Bedeutung. Der von 484 kommt, wie schon NÖLDEKE⁶ betont hat, neben dem ägyptischen Aufstand als Verzögerung und Unterbrechung der persischen Rüstungen in

¹ *Forschungen zur alten Geschichte* II (1899) S. 478 Anm. 1

² Šamašumukin, König v. Babylonien (*Assyr. Bibl.* VIII, 1892) Th. I S. 49f. — *Berl. Phil. Wochenschr.* 1894, Sp. 273. — *Xerxes und die Babylonier*, *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1900, Sp. 959—965

³ *Die Keilinschriften und das alte Testament* von EBERHARD SCHRADER. 3. Auflage [KAT³] bearbeitet von H. WINKLER und H. ZIMMERN S. 371 (1903)

⁴ Herodot I 159. Vgl. dazu meine Bemerkungen *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt* S. 62 und das dazu ebenda S. 86f. Zitierte

⁵ *Berl. Phil. Wochenschr.* 1894, Sp. 273. *Xerxes und die Babylonier* Sp. 961—963

⁶ *Aufsätze zur persischen Geschichte* S. 42f.

Betracht; der zweite begann spätestens auf die Kunde von der verlorenen Schlacht bei Salamis hin. Er veranlaßte Xerxes, im Herbst 479, obgleich er den Griechenkrieg fortsetzte, mit einem großen Teile seines Heeres von Sardes in's Innere zurückzukehren, und wahrscheinlich hatte schon die Nachricht von Gährungen oder Unruhen in Babylon ihren Anteil an Xerxes' Entschluß, nach der Schlacht bei Salamis nach Asien zurückzukehren und in Sardes Aufenthalt zu nehmen¹.

Daß die Erklärung des mit Bēl anhebenden Namens, den Ktesias dem toten Gotte gibt, weitere Aufschlüsse bieten müsse, war mir von vornherein klar. Aber erst neuerdings habe ich diese Erklärung gefunden. Es bedarf nur einer einfachen Zerlegung der überlieferten Namenform in zwei Bestandteile

Βηλιτανῶ = *Bēl-Etana*².

Etana hat sich — nach dem bekannten uns in epischer Form erhaltenen babylonischen Mythos³ — da die Geburt seines Kindes durch Schwierigkeiten verzögert ward, vom Adler zum Himmel tragen lassen, um von der Göttin Ištar das Kraut des Gebärens⁴ zu erlangen. Aber im Fluge verliert er den Mut, stürzt mit dem Adler in die Tiefe und gilt nun als Bewohner der Unterwelt. Als solchen kennt ihn das Gilgamiš-Epos⁵.

Daß der Kult des toten Gottes in Babylon, ausschließlich oder teilweise, gerade an den Mythos und die Gestalt des Etana anknüpft, ist überraschend, aber nicht unerklärlich. In seinem Fluge und Sturze kommen beide Seiten der Vorstellung von der aufsteigenden und in die Unterwelt versinkenden Lichtgottheit zum Ausdruck, während sie in *Bēl-Marduk* und *Bēl(Adonis)-Tammuz* differenziert und in anderer Nuance, freilich bis zu einem gewissen Grade auch verwischt erscheinen.

Babylon ist nun seit Hammurabi die Hauptstadt des Reiches, der Sitz der Herrschaft, welche von Marduk dem König als seinem irdischen Stellvertreter verliehen und alljährlich bestätigt wird, und dies geschieht zu Neujahr durch die Zeremonie des Erfassens der Hände

¹ *Xerxes und die Babylonier* a. a. O.

² Vgl. schon meine Bemerkung im *Literarischen Zentralblatt* 1905 Sp. 122. — ZIMMERN hatte, wie er mir auf die Meldung von meiner Ermittlung brieflich mitteilte, den Gedanken an *Etana*, als er *KAT*³ S. 371 schrieb, seinerseits schon in's Auge gefaßt, aber vorläufig zurückgestellt

³ S. JENSEN *Keilinschriftliche Bibliothek* [KB] VI 1 S. 100—115; 413—423

⁴ Als Förderin der Geburt heißt Istar *Mu'allidatu* (Part. fem. II 1 von *alādu*) kontrahiert *Mullittu*, dessen korrekte Wiedergabe Herodot's (I 131, 199) Μύλιττα ist
⁵ Tafel VII Col. IV, KB VI 1 S. 188 Z. 45

Bēl's im Tempel Esaggil. Etana aber (oder ev. sein Sohn) ist zugleich der erste Träger des Königtums auf Erden: die königslose Zeit und die Berufung zum Könige werden im Etana-Mythus ausführlich geschildert¹. In dem toten Gotte wurde somit auch der verstorbene erste König verehrt.

Das verbreitete Licht in verschiedenen Richtungen.

Zunächst wird damit erklärlicher, warum in dem dem offiziellen Staatskult geweihten Tempel Esaggil der Kult des toten Gottes sich in hervortretendem Maße der Gestalt des Bēl-Etana zuwandte und nicht, wie man erwartet hätte, der des *belu*² Du'uzi (für 'Duwuzi), des Tammūz-Adonis. Freilich ist keineswegs ausgeschlossen, daß auch der in Babylonien bezeugtermaßen verbreitete Kult des Tammūz in diesem Tempelkomplex eine Stätte hatte, daß Bēl-Etana und Bēl-Du'uzi als σύνναοι θεοί galten und gemeinsam oder in einer durch ihre Funktionen und Feste gebotenen Abwechslung in dem vorauszusetzenden Geheimkult verehrt wurden. Die Totenfeier für *Du'uzi-Tam(m)uz*, den lichten Gott der schnell aufsprießenden Frühjahrs-Vegetation, die von der glühenden Sommersonne vernichtet wird, fällt in den Sommer, in den nach ihm benannten, unserem Juli entsprechenden Monat Tammūz, während die Auferstehung des Tammūz wie die Feier des Aufstieges des Etana naturgemäß mit der Wiedergeburt der Jahressonne, d. h. mit dem babylonischen Neujahrsfest im Frühjahr zusammenfällt.

So kommt denn ein Gedanke zu Ehren, den man mir zugeschrieben hat, dessen Urheberchaft ich aber ablehnen muß. „Zum Akitu-Fest des Jahres 484“, so schrieb ich³, „kommt Xerxes nach Babylon. Statt aber durch ordnungsmäßiges Ergreifen der Hände Bēl's das babylonische Königtum“ (wie zuerst Kyros) „in Personalunion mit dem persischen Königtum rite zu erwerben, begleitet er diese religiös-politische Handlung, wenn er sie überhaupt ausgeführt hat, mit Maßnahmen, die ein verändertes Verhalten gegenüber den Babyloniern und dem babylonischen Königtum zur Kenntnis und zur Geltung bringen. Er betont durch Voranstellen des Titels ‚König der Meder und Perser‘ sein achämenidisch-iranisches Königtum, und er dringt — ein unerhörtes Beginnen — in die Mysterien des toten Bēl ein.“

¹ S. den Nachtrag zum Text des Etana-Mythos *AB VI* 1 S. 583f. und dazu *KAT*³ 382 f.

² Hierzu ZIMMERN *KAT*³ 398

³ *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1900 Sp. 961f.

Da Xerxes zwar zum Akitu-Neujahrsfest 484 nach Babylon gekommen war, aber natürlich nicht nur für dessen relativ kurze Dauer, so war für die weiteren, die Gefühle der Babylonier kränkenden Maßnahmen auch nach Ablauf des Festes Zeit genug vorhanden. Nach meiner Auffassung hatte daher der gewaltsame Besuch im Bêlgrab weder zeitlich noch ursächlich etwas mit dem Neujahrsfest zu tun. ZIMMERN aber bezeichnet in einem Atem mit seiner Polemik gegen meine vermeintliche Ansicht einen solchen Zusammenhang als sehr wahrscheinlich¹. Danach hätte das Neujahrsfest als ein Auferstehungsfest des vorher toten Marduk zu gelten. Dieses Fest hätte dann natürlich auch zu mehr oder minder nahe vorausgehenden ritualen Maßnahmen für den toten Gott, zu einer alljährlichen Mysterien-Feier Anlaß gegeben, und wir würden nun, da wir in Βηλιτανάζ den Etana erkannt haben, annehmen dürfen, daß die Auferstehungsfeier sich zum guten Teil wenigstens in der mythischen Vorstellung des zum Licht aufschwebenden Etana bewegte. Und da mit dieser Auferstehung des Urkönigs auch der Gedanke der Wiederbelebung und Neubestätigung² des einst mit göttlicher Verehrung³ begabten Königtums

¹ ZIMMERN bemerkt *KAT* 3 S. 71: „Ob man freilich mit LEHMANN *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1900 S. 962 Anm. 1 und *Beitr. z. alt. Gesch.* I 276 Anm. 5 darum ohne weiteres auf Mysterien des toten Bêl am babylonischen Neujahrsfest schließen darf, erscheint mir doch etwas gewagt, wenn es auch sachlich durchaus wahrscheinlich ist, daß das babylonische Neujahrsfest als ein Auferstehungsfest des vorher toten Marduk zu gelten hat“.

ZIMMERN nimmt hier an, daß ich vom Eindringen des Xerxes in eine Mysterien-Feier gesprochen hätte, eine Feier, die am Neujahrsfest begangen worden sei. Daß ich aber keineswegs eine Mysterien-Feier im Auge hatte, sondern nach wohlbekanntem Sprachgebrauch, wie er auch bei den eleusinischen und den orphischen Geheimkulten üblich ist, alles was mit dem geheimnisvollen, nur mit Scheu betrachteten und gewiß schon in Babylon selten genug genannten Kult des toten Bêl zusammenhängt, unter der Bezeichnung „Mysterien“ zusammenfaßte, zeigt die eingangs (S. 1998) wiedergegebene Stelle, in der überhaupt zum ersten Mal die Existenz eines Kultes des toten Bêl betont worden ist. Auf sie hatte ich an den beiden von ZIMMERN angeführten späteren Stellen ausdrücklich zurückverwiesen. ZIMMERN's Darstellung legt zudem die mißverständliche Auffassung nahe, daß die babylonische Vorstellung vom Bêlgrave und dessen Vorhandensein in Babylon zuerst von anderer Seite nachgewiesen worden sei und daß mir nur das zweifelhafte Verdienst einer daran geknüpften haltlosen Vermutung zukomme

² Vgl. hierzu besonders BROCKELMANN, *Wesen und Ursprung des Eponyms in Assyrien*, *ZA* XVI 389—401

³ Auf den Kult des lebenden Herrschers in altbabylonischer Zeit ist zuerst von mir vor langen Jahren hingewiesen worden, neuerdings von RADAU, ZIMMERN und besonders von BROCKELMANN; s. *Beitr. z. alten Gesch.* III 137f. Anm. 4

verknüpft war, so konnte allerdings Xerxes, wenn er kurz vor oder zu Neujahr und gelegentlich solcher Feier in das Bēlgrab eindrang, seiner Abkehr von der bisher von den persischen Großkönigen befolgten Politik einen besonders deutlichen und empfindlichen Ausdruck geben. Und es würde sich um so besser erklären, daß die Babylonier darauf mit dem Aufstand des *Samaš-irba* antworteten. So möchte ich mir nunmehr den von ZIMMERN angeregten Gedanken als sehr erwägenswert, wenn auch keineswegs als sicher zu eigen machen¹. Xerxes fand den toten Gott durch einen Leichnam dargestellt, der in einem mit Öl gefüllten gläsernen Sarge lag. Es muß zugegeben werden, daß das wohl zeitweilig gelegentlich einer Feier, schwerlich aber fortdauernd der Fall sein konnte.

Vor dem Beginn des Griechenzuges hat dann Xerxes das bisher in Personalunion mit dem persischen Großkönigtum verbundene babylonische Königtum als erloschen erklärt, worauf während seiner Abwesenheit der Aufstand des *Tar(Haz)-zi-ia* mit den oben geschilderten Konsequenzen erfolgte.

Aufklärend wirkt unsere Ermittlung schließlich noch in einer anderen Richtung:

Die bei einem Teil der klassischen Autoren begegnende Auffassung des Bēltempels Esaggil als des Grabes des Bēl kann griechischer, rationalistisch-euhemeristischer Auffassung ihren Ursprung verdanken. Aber schon von vornherein habe ich erwogen, ob nicht dem Kult des toten Bēl ein fördernder Anteil hierbei zukomme, um so mehr, als schon im Altertum das Eindringen in das Bēlgrab (484 v. C.) und die Zerstörung des Bēltempels (478 v. C.) irrtümlicher Weise zusammengeworfen sind. Dies zeigt Aelian (*Var. hist.* XIII 3), der seinen Bericht über das Eindringen in das Grab des Bēl wie folgt einleitet: *Ξέρξης ὁ Δαρείου παῖς τοῦ Βήλου τοῦ ἀρχαίου διασκάψας τὸ μνήμα πύελον ὑελίνην εὖρεν ἔνθα ἦν κείμενος ὁ νεκρὸς ἐν ἐλαίῳ*².

Nunmehr verschiebt sich die Sachlage noch weiter zu Gunsten der Annahme orientalischer Einwirkung zunächst für den vorliegenden Fall. In Gestalten, die, wie Etana und Gilgamiš („zwei Drittel von ihm ist Gott und ein Drittel von ihm ist Menschlichkeit“³), auf der Grenze zwischen Gott und Mensch stehen, war ja der rationalistischen und euhemeristischen Auffassung bereits vorgearbeitet, und in der

¹ Vgl. hierzu noch unten S. 1014 Anm. 2 ² Vgl. auch oben S. 999 Anm. 3
³ *Gilgamiš-Epos* Tafel IX Col. II 16 (*KB* VI 1 S. 204/5)

Bezeichnung Βήλου τοῦ ἀρχαίου bei Aelian könnte immerhin neben der griechischen Vorstellung mittelbar noch eine, den einheimischen Anschauungen entsprechende Anspielung auf den babylonischen Ur-König Bēl-Etana zum Ausdruck kommen. Ich werde zu dieser Frage in meinen Untersuchungen über „Herodot und die Logographen“ zurückkehren¹.

Ist nun die Stelle bei Ktesias der einzige Beleg für die Kombination Bēl-Etana? Ein weiterer kommt wahrscheinlich hinzu. EDUARD MEYER² bemerkt zu Βηλιτανᾶ: „Der babylonische Name *Bel 'itan* findet sich als Personennamen auf einem aramäischen Siegel CISem. II 92“. Der Hinweis ist bedeutsam, bedarf aber der Modifikation. Es handelt sich nämlich der Darstellung und dem Stil nach deutlich um einen altpersischen Siegelcylinder. Dargestellt ist ein persischer König auf einer Art Omphalos (einer Bergspitze?) stehend, der zwei sich bäumende Löwen in der bekannten wappenmäßigen Weise mit beiden Armen packt; außerdem ein Baum(?) und ein halbmondförmiges Gestirn. Daneben in aramäischer Schrift die Legende ܒܠܝܬܢܐ, für die die Lesung *Bēl 'itan* wohl die nächstliegende ist. Da *Etana* nicht ausschließlich dem Totenreich und seinen Mysterien angehört, so wäre ein Personennamen *Bēl-Etana*, den der Eigentümer des Siegels getragen hätte, nicht undenkbar. Er könnte als Vollname gelten, wie z. B. *Šamsi-Adad* oder als die Abkürzung eines längeren die bekannte Satzform zeigenden Namens. Vielleicht sollte aber auch der auf dem Siegel dargestellte Perser-König in seiner gleichzeitigen Eigenschaft als babylonischer König und damit als Träger und Erbe von Etana's Königtum so bezeichnet werden. Die Cylinderform, die Darstellung, die aramäische Legende, und was man von der Provenienz weiß (*loci incerti Syriae vel Assyriae*), all' das weist in seiner Vereinigung auf das Zweistromland als Heimat dieses Siegels. —

Weitere Belege für Bēl-Etana gibt es dagegen m. W. bisher nicht —

Freilich hat MARQUART³ unter EDUARD MEYER's Billigung⁴ mit Βηλιτανᾶς den Gärtner Βελιτάρας verknüpfen wollen, der in der

¹ Wahrscheinlich kommt, wie dort zu zeigen, der verschiedenartigen Bezeichnung des babylonischen Hauptheiligtums als Grab und als Tempel des Bēl eine gewisse Bedeutung auch für die Quellenscheidung zu

² *Forschungen zur alten Geschichte* II 478 Anm. 1

³ MARQUART, *Die Assyriaka des Ktesias* (*Philologus* VI Suppl.) S. 565, 573, 585

⁴ *Forschungen* II a. a. O.

für uns durch Bion und Alexander Polyhistor vertretenen Legende nach dem Aussterben des Hauses der Semiramis eine neue Dynastie gründete; und der gleiche Gedanke hat vielleicht schon im späteren Altertum seine Vertreter gefunden. Wenigstens könnte man die Namensform Βελιταράς, wie sie bei Synkellos für den Gärtner und Dynastieengründer sich findet — vorausgesetzt, daß sie wirklich die handschriftlich bestbezeugte ist — in solchem Sinne deuten¹.

Zu einer derartigen Identifikation wären wir aber nur dann berechtigt, wenn die Form Βελητάρας einer selbständigen Erklärung nicht fähig wäre, so daß wir in ihr eine in der Tradition entstandene Verstümmelung des korrekt babylonischen Namens Βηλιτανάς erblicken müßten.

So aber liegt die Sache keineswegs. Βελητάρας ist die in allem Wesentlichen genaue Wiedergabe des wohlbekanntes babylonisch-assyrischen Namens: *Bēl-eṣir*² „Bēl ist Retter, hat errettet“.

Aus relativ später historischer Zeit sind uns mehrere Träger dieses Namens³ bekannt. Einen König, der so benannt gewesen war, aber kennen weder die babylonischen noch die assyrischen Urkunden, noch auch

¹ Alexander Polyhistor bei Agathias II 25: Νίνος τε πρότερον φαίνεται και βασιλείαν ένταϑθα βεβαίαν καταστησάμενος, Σεμιράμις τε αϑ μετ' εκείνον, και έξής οί τοϑτων άπόγονοι μέχρι και ές Βελεοϑν τον Δερκετάδου; ές τοϑτον γάρ δη τον Βελεοϑν τής τοϑ Σεμιράμειως φύλου διαδοχής παυσασμένης, Βελητάρας τις ονομα, φυτουργός άνήρ και των έν τοίς βασιλικόις κήπων μελεδωνός και έπιστάτης, έκαρπύσατο παραλόγως την βασιλείαν, και τή οικείω ένεφύτευσε γενει ως που Βίωνι γέγραπται και 'Αλεξάνδρω τή πολυίστρω, έως ές Σαρδανάπαλλον ως εκείνοι φασι, τής άρχής απομαρανθείσης, 'Αρβάκης ο Μήδος και Βέλεσος ο Βαβυλώνιος άφηρηνται αυτήν τοϑς 'Ασσυρίους, καθελόντες τον βασιλέα, και ές τή Μηδικόν μετέστησαν έθνος, έξ τε και τριακοσίων ήδη προς τοίς χιλίοις ή και όλίγω πλειόνων έτων παρψηχότων, έξ ου τά πρώτα ο Νίνος των εκείνη κατέσχευ πραγμάτων, ουτω γάρ Κτησιά τή Κνιδίω τοϑς χρόνους αναγραψασμένης και Διόδωρος Εϑμφοσιν ο Σικελιώτης. — Synkellos (Bonner Ausgabe, p. 696): 'Εβασίλευσαν 'Ασσύριοι από Νίνου και Σεμιράμειως μέχρι Βελεοϑν τοϑ Δελκετάδου, εις τοϑτον γάρ τοϑ Σεμιράμειως γένους ήξαντος Βηλιταράν κηπουργός έβασίλευσε και τή εκείνου γένος έξής μέχρι Σαρδανάπαλλου καθά Βίωνι και 'Αλεξάνδρω δοκει τή πολυίστορι. — Vgl. noch unten S. 1007 Anm. 2

² $\sqrt{\text{𐎠𐎺𐎠}}$ I 1 *ēṣir* aus **ja'ṣar* 3 p. sg. Praes.; *ēṣir(u) Part*; *ēṣir Perm.* Das *a* in Βελητάρας wohl Wiedergabe der Verdümpfung durch das vorausgehende emphatische *f*. — Βελ- statt Βηλ- häufig in zusammengesetzten Namen, z. B. Βέλεσος s. o., sowie Βελέφαντης (Diodor XVII 112, etwa für *Bēl-ibnī* oder *Bel-bānī*). Vgl. auch Βελεϑ = *Bēlii*, s. *Beitr. z. alt. Gesch.* III 494 f. Anm. 3

³ BEZOLD, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum* V p. 1990

findet er sich unter Berossos' Urkönigen. Nicht mit dem eigentlichen Namen eines Herrschers sondern im besten Fall mit einem umschreibenden Beinamen haben wir es in *Bēl-eṭir* zu tun, und diesem Beinamen wird man versucht sein für das Wesen des Helden der Legende einen Fingerzeig abzulauschen. Ein König und Reichsgründer, für den eine Errettung bezeichnend ist — die Sage vom ausgesetzten und erretteten Königskind oder zukünftigen Herrscher niederer Abkunft tritt uns sofort vor Augen und wir erinnern uns, daß Kyros, der für die Perser der Träger dieser Sage geworden ist, einen Vorgänger und ein Vorbild in Sargon I von *A-ga-de(ue)* hatte, den historischen Begründer einer uralten semitischen Dynastie im Zweistromlande (um 2800 v. Chr)¹. Für ihn, den von seiner Mutter heimlich Geborenen, in einem Kasten auf dem Strome Ausgesetzten, den niedrig Aufgewachsenen und zur Herrschaft über das Volk Erkorenen, paßt der Beiname *Bēl-eṭir* „Bēl hat errettet“ vortrefflich.

Freilich wird in der uns überkommenen Niederschrift der Sargon's-Legende als fördernde Gottheit speziell Ištar genannt; daß die Erwähnung der Gemahlin des Bēl ihn selbst, den Hauptgott, nicht ausschließt, liegt auf der Hand. Aber wie die Dinge liegen, wird man einen weiteren Beweis für die Richtigkeit unserer Schlußfolgerung, wenn nicht fordern, so doch, wo er sich bietet, als dringend erwünscht begrüßen.

Βελιτάρας bei Bion und Alexander Polyhistor war Gärtner, ehe er zur Herrschaft gelangte, Sargon ist als Gärtner aufgewachsen: „Es trug² mich fort der Fluß und brachte mich zu Akki, dem Wasserschöpfer (wörtl. „dem Wasserausgießer“, offenbar dem Aufseher einer Bewässerungsanlage, eines Schöpfrades). Akki, der Wasserschöpfer, zog mich an Kindesstatt auf³. Akki, der Wasserschöpfer, machte mich zum Gärtner. Während ich Gärtner war (wörtlich „während meiner Gärtnerschaft“), war mir Ištar gewogen. x+4 Jahre war ich König, beherrschte die Schwarzköpfigen und re[gier]te sie“³.

¹ Siehe meine *Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie und ihre Lösung* S. 172 ff. und Tafel I

² III R 4 No. 7. Vgl. *KB* III 1 S. 100—103

³ *ana mārūti urabanni* nicht „zog mich zum Knaben auf“, sondern „er zog mich als (eigenes) Kind auf, adoptierte mich“. S. *Ḥammurabi's Gesetz* § 185 *ana mārūtīm ilki-ma urabbišu* § 190/191 *ana mārūtīšu ilkišu-ma urabbūšu*, wie denn auch das Adoptivkind *tarbitu* heißt

Damit ist bewiesen, daß Βελητάρας *Bēl-etir* Sargon dem Ersten entspricht, während er von Βηλιτανάς = *Bēl-Etana* völlig verschieden ist.

Das ist nun weiter für Ktesias und die Rekonstruktion seiner legendarischen Liste assyrischer Könige von entscheidender Bedeutung.

Denn aus der vermeintlichen Identität des Βηλιτανάς mit dem Βελητάρας leitete MARQUART das Recht her, den letzteren, der für Ktesias nicht bezeugt ist, aus Alexander Polyhistor und Bion bei Agathias und Synkellos, sowie aus der Chronik und den Listen des Eusebius¹-Hieronymus und den Excerpta Barbari² für die ktesianische Liste voraus- und in diese einzusetzen, so daß zwei assyrische Dynastien für Ktesias anzunehmen wären: 1) die der Semiramis (No. 1), die bis Βήλωχος II (No. 16) lief, alsdann 2) die des Βελητάρας (No. 17), die mit Sardanapal (No. 30) endete.

MARQUART meinte: „Aus der ganzen Haltung jenes ktesianischen Berichtes“ über das Eindringen in das Grab des *Bēlitana*s gehe hervor „daß jenes Grabmal und insbesondere auch sein Bewohner, der nur schlechtweg Βελητάρας genannt wird, beim Leser als bekannt vorausgesetzt werden, daß also von ihnen schon in einem früheren Teile des ktesianischen Werkes die Rede war“³.

Daß der Insasse des Grabes vorher schon bei Ktesias genannt gewesen sein müsse, besagt aber der Bericht in Wahrheit nur für den, der, wie MARQUART sehr scharfsinnig, aber doch irrtümlicher Weise, die Identität des Βηλιτανάς mit Βελητάρας aus anderen Gründen für gesichert hielt.

Prüfen wir nun, ob, nach Wegfall dieses Hauptanhalts, Βελητάρας gleichwohl noch als von Ktesias genannt betrachtet werden kann.

Da finden wir alsbald, daß Ktesias selbst gegen eine solche Annahme Einspruch erhebt. Diodor II 21, 7 berichtet von Ninyas, dem Sohn des Ninos und der Semiramis, daß er τὸν τοῦ Ζῆν χρόνον κατέμεινεν ἐν τῇ Νίνῳ· παραπλησίως δὲ τούτῳ καὶ οἱ λοιποὶ βασιλεῖς, παῖς παρὰ πατρός διαδεχόμενος τὴν ἀρχήν, ἐπὶ γενεᾶς τριάκοντα ἐβασίλευσαν μέχρι Σαρδαναπάλλου· ἐπὶ τούτου γὰρ ἡ τῶν Ἀσσυρίων

¹ Eine tabellarische Übersicht über die Mitglieder der beiden vermeintlich ktesianischen Listen s. bei MARQUART a. O. 584f.

² MARQUART a. a. O. 574 Anm. 198. Eusebius (ed. SCHOENE) II 36 zum Jahre 668 (*Balepares*); Hieronymus ib. sowie in der Series regum, ib. II 26 (*Bellepares*); Excerpta Barbari, ib. II 214 (*Belleroparus*). — Die dem Βελητάρας am genauesten entsprechende Form Βαλατόρης s. Eusebius I 65, 14, Χρονογραφ. σύντομον, ib. II 84, 22 und Synkellos p. 278, 3

³ Von mir gesperrt

ἡγεμονία μετέπεσεν εἰς Μήδους, ἔτη διαμείνασα πλείω τῶν χιλίων καὶ τριακοσίων καθάπερ φησὶ Κτησίας ὁ Κνίδιος ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ. (Vgl. Diodor 28, 8).

Also hat Ktesias von Ninus und Semiramis bis auf Sardanapal eine ununterbrochene Dynastie angenommen, in welcher stets dem Vater der Sohn folgte¹.

Daß dies wirklich bei Ktesias stand, weder eigene Zutat des Diodor ist, noch Zusatz aus anderer Quelle, wird durch Kephalion *frg. I* (bei Eusebius) bewiesen². Diese nennt zu Eingang seiner Chronik den Hellanikos, Ktesias, Herodot als seine Gewährsmänner und berichtet über Ninyas: *Post quam Ninuas imperium accepit, de quo dicit Kephalion, quod nihil memoratu dignum fecerit. Ac deinde singulatim recensit ceteros quoque, quod nempe filius a patre imperium accipiens* (Synkell. παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενος τὴν ἀρχήν), *ad numerum mille annorum dominati sint*. Dann wird über die Weichlichkeit dieser Könige gesprochen, und daß sie sich von der Außenwelt nicht sehen ließen. „Wer aber diese Könige kennen will, der findet ihre Namen bei Ktesias, 23 an der Zahl, wie ich glaube“³.

Es ist deutlich, daß der Gang der Darstellung bei Diodor und bei Kephalion bis auf einige übertreibende Ausmalungen des Letzteren (der z. B. die Könige nicht nur in Niniveh verbleiben, sondern überhaupt sich unsichtbar halten läßt), genau derselbe ist, was sich nur durch Benutzung des von Beiden benutzten und zu Ende zitierten Ktesias erklärt. Dieser kannte demnach nur eine ununterbrochene assyrische Dynastie. Mit gutem Grunde hat also Agathias für den Gärtner Βελητάρας nur Alexander Polyhistor und Bion zitiert, während er für die chronologische Bemessung des von Semiramis bis zum Beginn der Mederherrschaft verflossenen Zeitraums Ktesias und den mit diesem übereinstimmenden Diodor nennt. MARQUART hat diesem auch von ihm herangezogenen Zeugnisse des Ktesias nicht die ihm gebührende Bedeutung beigemessen. Sonst hätten ihm gegen die Annahme zweier

¹ A. O. S. 565: „Da aber nach Diodor und Kephalion stets der Sohn dem Vater gefolgt ist . . .“

² MÜLLER, *Fragm. h. Gr.* III p. 625 sq., Eusebius (SCHÖNE) I 59 sq.

³ Die Differenz der Herrscherzahlen (Diodor 30, Kephalion 23) ist vielleicht nur scheinbar: Kephalion zog nur die Herrscher bis auf Teutamos No. 22 und nach ihm nur noch Sardanapal in Betracht, während die eusebianische Chronographie und, nach Diodor zu urteilen, schon Ktesias den Sardanapal erst als den 8. Nachfolger des Teutamos betrachtet, s. MARQUART a. a. O. S. 564

assyrischer Dynastien bei Ktesias und gegen die Identität des ktesianischen Βηλιτανός mit dem Βελητάρας des Bion und Alexander Polyhistor ernste Bedenken aufsteigen müssen.

Einmal so weit gekommen, müssen wir einsehen, daß eine Bekanntschaft des Ktesias mit Βελητάρας alles andere denn wahrscheinlich ist.

Es ist klar, daß der uralte Herrscher und Reichsgründer, der Träger der Sagen von der Aussetzung und von der Berufung zur Herrschaft nur deshalb als Begründer einer zweiten späten Dynastie auftritt, weil der erste Platz durch die Semiramis als Schöpferin des assyrischen Reiches und seiner ersten Dynastie in Anspruch genommen war. Mit anderen Worten, die Ansetzung des Βελητάρας-Bēletir als Begründers einer zweiten Dynastie setzt die Ausbildung der Semiramis-Sage voraus.

Semiramis-Sammuramat ist von Haus aus eine durchaus historische Gestalt — eine babylonische Prinzessin, mit der Adadnirari III von Assyrien (812—783 v. Chr.) sich vermählte, um gemeinsam mit ihr, der er einen Einfluß auf die Regierungsgeschäfte zugestand, die vereinigten Lande Assyrien und Babylonien zu regieren¹. Als ein im Sinne dieser Vereinigung kulturell und staatsrechtlich bedeutsames Element ist die auf Sammuramat's Betreiben erfolgte Einführung des Nebokultes in Assyrien zu betrachten. Bei den Nebo-Priestern in Borsippa hat Herodot die nüchternen, rein tatsächlichen, jedes legendarischen Beigeschmackes entbehrenden Nachrichten über die historische Semiramis, deren Zeit er annähernd richtig bestimmt, erkundet².

Wie sich aus der historischen Semiramis die Sagengestalt entwickelte, habe ich gezeigt³. Dabei betrachtete ich es als bekannt und allgemein zugegeben, daß zum Bilde der Romanfigur die babylonisch-assyrische Königs- und Liebesgöttin und die sie betreffenden Legenden wesentliche Züge geliefert haben. „Es kommt nur darauf an, zu erklären, wieso die Gestalt der Semiramis bis zur Fähigkeit zu solcher Verschmelzung gediehen ist“.

„Semiramis und ihr rein eponymer Gemahl gelten als erste Herrscher Assyriens. Das gibt den entscheidenden Wegweiser. Eine solche Vorstellung kann unmöglich auf assyrischem oder babylonischem Boden erwachsen sein, sondern nur bei einem Fremdvolke. Wenn

¹ S. dazu und zum Folgenden: C. F. LEHMANN, *Die historische Semiramis und Herodot, Beiträge zur alten Geschichte* I S. 256—281

² A. a. O. S. 270ff. ³ *Berl. Phil. Woch.* 1894 Sp. 239f.; a. a. O. S. 279ff.
Nöldeke-Festschrift. 64

eine Völkerschaft von primitiven Sitten zu der Zeit, da Sannuramat an der Leitung der Geschicke Assyriens beteiligt war, zum ersten Male mit den kriegerischen Assyrern in nähere Berührung kam und von dem Reichtum und der Pracht ihrer Städte hörte, so erklärt es sich vollauf, daß diese Herrscherin als Begründerin assyrischer Macht und Herrlichkeit betrachtet und als solche zum Mittelpunkt eines Legendenkreises wurde, obgleich nicht einmal von der Begründung einer neuen Dynastie die Rede sein kann, da Adadnirari III seinem Vater auf dem Throne Assyriens folgte und die Herrschaft seinen Nachkommen vererbte“. „Unsere Beweiskette ist geschlossen, wenn wir das Volk nachweisen, das zur Zeit Adadnirari's III und der Sannuramat zum ersten Male mit den Assyrern in nachhaltige Feindseligkeiten gerät und wenn wir ferner zeigen, daß auf dieses Volk paßt, was wir über die Herkunft der Sage wissen oder anderweitig zu vermuten haben“.

„Beides trifft zu für die Meder. Nicht weniger als acht von Adadnirari's III Regierungsjahren sind nach der ‚Verwaltungsliste‘ durch Feldzüge gegen die Meder (*Madaia*) in Anspruch genommen, und auch in der größeren Palastinschrift des Königs werden diese Meder (*Ma-da-aiä*) erwähnt. Und diese Kämpfe bilden die erste ernste und nachhaltige Berührung zwischen beiden Völkern. Von Adadnirari III ab machen die Meder allen denjenigen Assyrerkönigen, die überhaupt die Herrschaft im Osten zu sichern oder auszubreiten suchen, schwer zu schaffen“.

„Vor Adadnirari III werden sie dagegen nur erwähnt von dessen Großvater Salmanassar II, der in seinem 24. Regierungsjahre (836) unter anderen Völkern auch sie bekämpft, die hier unter dem Namen *Amadaia*“ (mit vorgeschlagenem *a*) „erscheinen, und von dessen Sohn Adadnirari's III, der gegen die *Mataia* zu Felde zieht. Also unter dem Großvater und Vater gleichsam Vorgefachte mit der Vorhut des eindringenden indogermanischen Volkes, dessen Gros der Sohn zum ersten Mal und wiederholt die Spitze zu bieten hat“.

„Daß aber vieles von dem, was wir bei Ktesias finden, als ein wenn auch durch mancherlei literarische Zutaten ausgeschmückter Niederschlag der medisch-persischen Volkstradition zu betrachten ist — mag man sie nun als „Legende“, „Gesang“, „Novelle“, „Mär“ bezeichnen —, ist längst vermutet und als wahrscheinlich anerkannt worden. Unsere von diesen Erwägungen ganz unabhängige Ermittlung,

daß die Semiramis-Sage bei den Medern entstanden ist, kann nur als eine Bestätigung dieser gelten. Und wenn nach DIELS überzeugender Konjektur in der Inschrift einer Doppelherme des Panyassis und des Herodot dem ersteren die Kenntnis der Ἰασσυρίης ἄλλα Σεμίραμειως zugeschrieben wird, so stimmt auch diese frühere Erwähnung der sagenhaften Kämpfe der Semiramis vortrefflich zu unserer Voraussetzung einer volkstümlichen Entstehung und Verbreitung der Semiramis-Sage, zunächst auf iranischem Boden, die ihrer literarischen Vertretung und Ausgestaltung durch Ktesias vorausgegangen war“.

Wäre bei den Medern zur Zeit ihrer ersten Berührung mit den Assyrem eine im Zweistromland heimische ältere Reichsgründungssage bekannt gewesen, die Semiramis-Sage hätte nicht entstehen können.

Freilich von ihrer Entstehung bis auf Ktesias war Zeit genug verstrichen, um eine Verknüpfung und Amalgamierung mit echt babylonisch-assyrischen Sagenstoffen sehr wohl möglich erscheinen zu lassen, wenn sichere Zeugnisse dafür sprächen. Das ist aber nicht der Fall.

Noch eins kommt hinzu: Sargon I-Bél-eṭir (um 2800 v. Chr.) und seine Nachfolger können zwar als Angehörige einer von Norden her das gesamte Zweistromland beherrschenden Dynastie in einem gewissen Sinne als Vorläufer der späteren Könige betrachtet werden, die über das im 16. Jahrhundert selbständig gewordene Assyrien herrschten¹. Aber als Assyrer im nationalen Sinne kann er nicht gelten. Auch das spricht gegen seine Berücksichtigung in einer speziell auf Assyrien gemünzten Tradition. Ktesias schreibt ja Ἰασσυριακά im eigentlichen Sinne oder doch vom assyrischen Standpunkt aus. Babylon gilt ihm als eine ninivitische Gründung². Auch deshalb ist

¹ So zu sagen ‚praeassyrische‘ Herrscher *Šamašsumukin* Th. I S. 96 unten

² Ganz im Gegensatz zu den älteren Logographen incl. Herodot, die, weil Assyrien und Babylonien in Darius' Satrapien-Ordnung — unbeschadet der nominellen Personalunion zwischen Persien und Babylonien — eine Satrapie bildeten, Babylon zu Assyrien rechnen, aber als Hauptbestandteil und Hauptstadt, hinter der das längst zerstörte Niniveh schemenhaft zurücktritt. S. *Beitr. z. a. Gesch.* II 342 und was dort zitiert ist. — Die im späteren Altertum für die populäre Vorstellung herrschende Unklarheit über die Begriffe Assyrien und Babylonien geht zum guten Teil auf die logographisch-herodoteische und auf die ktesianische Anschauung zurück, die, unter einander keineswegs im Einklang, die Verwischung und Vermischung der beiden Gebiete gemeinsam haben

nicht vorauszusetzen, daß Ktesias selbst, von dem man ja — ob mit Recht? — verschiedentlich annimmt, daß er die überkommenen Stoffe entscheidend umgestaltet habe, den Gärtner Βελητάρης seinerseits mit den medisch-persischen Mären von der Begründerin assyrischer Größe zusammengefügt habe¹.

¹ Dieses letztere, lediglich ergänzende Argument käme in Wegfall, sobald die Sage von dem ausgesetzten und erretteten, als Gärtner aufgezogenen Dynastien-Gründer auch für Assyrien nachgewiesen würde. Die beiden Sagenzüge von der Berufung zum Königtum und von der Aussetzung des künftigen Herrschers — sei er nun Königssohn oder unbekannter Herkunft — erscheinen naturgemäß häufig, aber nicht immer notwendiger Weise mit einander verknüpft. Das Motiv der Aussetzung kann fehlen, wie im Etana-Mythus, oder in den Hintergrund treten.

Letzteres trifft zu in einem Fall, der das Vorhandensein einer Berufungssage speziell für Assyrien beweist, dem von ZIMMERN (*KAT*³ 382 mit Anm. 4) in dieser seiner Bedeutung richtig gewürdigten Gebet Aššurnaširabal's II, Sohnes des Königs Šamsi-Adad und Enkels Tiglatpileser's I. Aššurnaširabal dankt der Ištar, daß sie ihn aus dem unbekanntem Gebirge, in dem er geboren und aufgewachsen war, hervorgeholt und zur Herrschaft berufen habe. Da der Vater dieses Aššurnaširabal gleichfalls König von Assyrien war, so handelt es sich nach ZIMMERN's Ansicht nicht um einen wirklichen Vorfall aus dem Leben Aššurnaširabal's II, sondern nur um „einen aus der feststehenden ‚Königsberufungssage‘ aufgenommenen und auf ihn übertragenen Zug“. Ob aber nicht doch für die Übertragung ein gewisser Anhaltspunkt in dem Leben des Königs vorgelegen hat? Sein Vater Šamsi-Adad war einer von zwei Söhnen Tiglatpileser's I (um 1000 v. Chr.), die beide nach einander geherrscht haben? Aššurbēl-kala, der Bruder Šamsi-Adad's könnte von Tiglatpileser I zur Nachfolge bestimmt gewesen und zunächst auch gelangt sein. Trat an dessen Stelle später infolge eines nicht notwendiger oder auch nur wahrscheinlicher Weise friedlichen Umschwungs Šamsi-Adad und war damals des letzteren Sohn Aššurnaširabal bereits am Leben oder gar schon erwachsen, so trifft auch für den letzteren zu, daß er — mittelbar, durch seinen Vater — wider Erwarten zur Herrschaft berufen wurde. So würde sich die Übertragung von Motiven einer älteren Legende gerade auf diesen Fürsten allenfalls erklären, während sie beim Mangel jeglichen Anhalts doch selbst der in solchen Dingen gewiß nicht engherzigen zeitgenössischen Anschauung recht fragwürdig erscheinen mußte.

Daß das Aufwachsen in den unbekanntem Bergen eine Aussetzung zur Voraussetzung hat, ist zum Mindesten nicht ersichtlich, wenn auch das „Gebirgsmotiv“ in der Legende erklingt: „meinen Vater kannte ich nicht, mein Vatersbruder bewohnte das Gebirge“. Die für Sargon und Bēl-eṭir entscheidenden Züge der Errettung und des Hirtenums fehlen gänzlich. Jedenfalls zeigt aber diese sekundäre Anwendung der Berufungssage, daß deren erster assyrischer Träger in eine noch weit ältere Zeit, eben die der Begründung des assyrischen Sonderreiches, gehört. Und falls sich einmal eine Form dieser Berufungssage in ihrer speziellen Verwertung auf Assyrien findet, in welcher das Motiv der Aussetzung und das des Aufwachsens als Gärtner zutage treten, so würde auch von ihr das Gleiche gelten.

Unser Hauptargument bliebe auch dann in Kraft: schon Aššurnaširabal II, der sekundäre Träger der Berufungssage, geht der historischen Semiramis um reichlich ein Jahrhundert voraus, der erste Begründer des assyrischen Sonderreiches ist ungefähr

Kurzum: nichts zwingt uns den Gärtner Beletaras und seine Dynastie, entgegen dem eigenen Zeugnis des Ktesias, für ktesianisch zu halten¹.

Erst in späterer Zeit ist die Kunde von dem uralten Träger der Aussetzungs- und der Königsberufungssage mit der Semiramislegende in der oben gekennzeichneten Weise verknüpft worden. Daß Bion, den Agathias an erster Stelle zitiert, auch als Urheber, oder, sagen wir vorsichtiger als erster literarischer Zeuge, dieser Entwicklung anzusprechen wäre, ließe sich um so eher denken, als in hellenistischer Zeit, der sowohl der Bukoliker wie der Kyniker dieses Namens angehören, die Begriffe Assyrien und Babylonien vielfach und für die

sieben Jahrhunderte vor ihr anzusetzen. Die Legende von der Semiramis als Gründerin des assyrischen Reiches konnte sich nur in einem Vorstellungskreise bilden, dem es an jedweder, selbst der entferntesten sagenhaften Kunde einer, sei es älteren, spezifisch assyrischen, sei es alt- und gesamtbabylonischen Entwicklung fehlte.

Freilich haben in der Zeit nach der historischen Semiramis die assyrischen Dynastien wirklich mehrmals gewechselt, aber ohne daß eine Verwertung der Berufungssage bei den Begründern irgend wie ersichtlich wäre. Am Auffälligsten ist dies bei den durch Inschriften so reichlich vertretenen Sargoniden. Sargon II selbst, der — doch wohl im Sinne eines Programms — den Namen des uralten historischen Herrschers annahm, hätte es leicht genug gehabt, sein Usurpatorentum durch eine Wiederbelebung der Aussetzungs- und Berufungssage zu verschleiern. Statt dessen begegnet man in seinen Inschriften nur einer Legitimierung auf fragwürdigem etymologischen Wege: aus *Šargāmu* „mächtig“ wird *šar(ru) kīnu* (geschrieben GI. NA) der „legitime König“ gemacht. Sein Enkel Assarhaddon und sein Urenkel Šamašsumukīn bezeichnen ihn und sich als späte Nachkommen eines uralten Assyrerkönigs *Adasi* und seines Sohnes *Bēl-banī* (Bel erschuf mich). Ob diese etwa Träger einer assyrischen Form der Berufungssage waren, steht dahin. Jedenfalls ist ein Bēl-eṭir und eine Errettung dabei nicht in Frage

¹ Wir haben Βηλιτανάς und Βελητάρας aus der unberechtigten Verkettung gelöst, der sie ob des Aneinanderklingsens ihrer Namen verfallen waren. Es darf nunmehr, wo eine Vermischung nicht mehr zu befürchten ist, darauf hingewiesen werden, daß beide Gestalten in sehr verschiedener Weise Träger verwandter Mythen sind. Der aufsteigende und in die Unterwelt versinkende Lichtgott (*Etana*) ist im letzten Grunde derselbe, wie das Götterknäblein in der Truhe (*USENER*, *Sinffutsagen*), d. i. der junge über den Himmelsocan auf primitivem Gefährt dahin fahrende Sonnengott, der sich in Bēl-eṭir, soweit dessen mythische Seite in Betracht kommt, verkörpert. Und in beiden Gestalten kommen gleichzeitig Vorstellungen vom Urkönigtum, seiner Entstehung und seinem Träger zum Ausdruck. Und doch, wer sich klar macht, ein wie verschiedener Anteil dem spezifisch mythologischen Element für die Bildung und Beurteilung der beiden Gestalten zukommt, der wird sich gefeit fühlen gegen die Gefahren der heute beliebten und im Gewande einer neuen Lehre einherschreitenden schematischen Mythologisierung jeglicher von der Sage gestreiften oder umhüllten Gestalt. (Vgl. *Babylonische Kulturmission einst und jetzt*, S. 65)

landläufige Vorstellung wohl so gut wie regelmäßig, in einander fließen¹.

Ktesias selbst aber hat sich, indem er uns das Eindringen des Xerxes in das Grab des *Bēl-Etana*² und zudem in dem richtigen historischen und chronologischen Zusammenhange überlieferte, auf's Neue als Kenner des Orients in NÖLDEKE's Sinne erwiesen.

¹ S. Kallimachos, *In Apoll.* 108 und vgl. oben S. 1011 Anm. 2

² Die Warnung der Chaldäer an Alexander den Großen (oben S. 998 Anm. 3) verstünde sich vortrefflich, wenn der Herrscher zur Zeit eines Festes für den toten Gott (oben S. 1001ff., besonders S. 1003) vor Babylon eintraf, wozu der Zeitpunkt seiner Rückkehr, Frühjahr 323, nicht übel stimmen würde. Alexander war im Sinne der Babylonier und gewiß auch (s. *Wochenschr. f. kl. Phil.* 1900, Sp. 965 Anm. 1) nach eigener Anschauung der Nachfolger der vormaligen babylonischen Könige, der messianische Befreier vom persischen Joche (s. *Beitr. z. a. Gesch.* III S. 157 mit Anm. 2 und die dort zitierten). In Babylon warteten des Königs die Gesandten der griechischen Staaten, die ihm, auf sein Betreiben, die göttlichen Ehren bewilligt hatten. Zweifellos waren die orientalischen Völker darin vorangegangen, und in Babylonien war dabei ein Zurückgreifen auf die älteren Vorstellungen von der Göttlichkeit des lebenden Herrschers (oben S. 1002 Anm. 3) unvermeidlich. So wurde Alexander seitens der oder doch mancher Babylonier nicht bloß sicher gleich jedem babylonischen Könige als der Nachfolger des Urkönigs Bēl-Etana, sondern wahrscheinlich als dieser messianisch wiederkehrende Urkönig selbst betrachtet. Da mochte es wohl für Alexander unrätlich erscheinen, zu einer Zeit, da der Tod des Lichtgottes und Urkönigs die Gedanken beherrschte, mit dem Blick nach Westen in Babylon einzuziehen





Deux problèmes assyro-sémitiques.

Par

J. Halévy.



e prends la liberté de présenter au jugement éclairé des sémitisants deux problèmes relatifs l'un au rapport du lexique hébreu avec l'assyrien, l'autre à celui des valeurs des signes cunéiformes avec le vocabulaire assyro-sémitique.

Pour faciliter l'examen des résultats auxquels je suis parvenu je me suis limité à l'unique présentation de faits matériels en excluant rigoureusement tout élément spéculatif. Les savants compétents jugeront, si mon sentiment est conforme à la stricte exigence de la science.

I.

Emprunts assyro-babyloniens en hébreu.

Il y a quelque temps, j'ai discuté dans la *Revue sémitique* le domaine peu éclairé des mythes et des croyances hébréo-babyloniennes. Je vais aborder maintenant un sujet de faits qui se laissent directement contrôler. Sous le titre qu'on vient de lire, M. ZIMMERN a dernièrement résumé les résultats de ses études sur le rapport de la langue assyro-babylonienne avec l'hébreu¹. Pour ce qui concerne la grammaire, il y avait peu de chose à ajouter à ce que l'on connaît

¹ *KAT*, 3, p. 644 et suivantes surtout la section intitulée *Lexikalisches* (p. 646—651). Je dois aussi faire remarquer que je laisse entièrement de côté les affirmations relatives à l'ordre dans lequel s'est accomplie la séparation des peuples sémites du noyau primitif à l'époque préhistorique, où le savant assyriologue me paraît un peu trop renseigné

depuis longtemps. Les quelques rapprochements plus étroits qui se constatent entre ces deux langues, en fait d'idiotismes, comme *mullu qāta* = מִלְּךָ, קָטָה , ne présentent pas assez de relief pour établir un échange de conceptions susceptible d'être historiquement évalué. Toute différente est la valeur des emprunts lexicographiques. Il ne s'agit plus de phénomènes linguistiques jaillissant du génie sémitique latent diversifiés par des canaux invisibles, mais de vocables désignant des entités tangibles ou des idées caractéristiques de milieux ou de temps déterminés. De pareils emprunts sont fréquents dans toutes les langues humaines et constituent des éléments certains pour l'histoire des rapports, et parfois même du contact plus ou moins durable d'une nation avec une autre. Cette importance historique m'engage à passer en revue la liste très abondante, dressée par le savant assyriologue, des mots hébreux qui seraient empruntés au lexique assyro-babylonien. Il faut lui rendre justice pour les précautions multiples qu'il prend à ce sujet. Toutes les possibilités sont pesées avec une louable impartialité. Et cependant il me semble que le résultat aurait été tout opposé, si sa thèse principale, qui écrase les groupes sémitiques secondaires par le poids énorme du colosse babylonien, ne lui enlevait pas une partie de sa liberté d'appréciation. Les considérations qui suivent en donneront la mesure approximative, car il m'est impossible de traiter ici un tel sujet dans toute sa plénitude.

Au point de vue scientifique, il est urgent d'élaguer, des listes à examiner, les vocables araméens auxquels l'auteur lui-même n'attribue qu'une utilité pratique. Ce sont des éléments récents et hétérogènes qui doivent occuper une place à part en dehors de cette liste réservée uniquement à l'hébreu.

I — EMPRUNTS PRÉTENDUS CERTAINS

1. « בַּרְזֵל , «fer», de *parzillu*.» — Très contestable. La Babylonie manque de terrains miniers, de sorte que les métaux ont dû y être importés du dehors, soit des contrées du Taurus et de l'Amanus, soit du Liban, naturellement par l'intermédiaire des Araméens ou des Phéniciens. Les Hébreux les ont reçus par la même voie, probablement des Phéniciens qui prononçaient *barzel* avec un *b*, tandis que les Araméens et les Babyloniens font usage de *p*.

2. « אֲנָק , «plomb», de *anaku*.» — Même observation. La haute antiquité du mot ainsi que sa provenance non babylonienne sont prouvées par la forme éthiopienne *nā'ik*.

3. «**לְבִנָּה**, «brique», de *libittu*.» — Pas aussi sûr qu'on le croit: l'état absolu *libittu* ne pouvait que donner **לִבְת**; l'état construit *libnat*, très rare, n'entre pas en ligne de compte. D'autre part, si le modèle était le pluriel *libnāti*, les Hébreux auraient également formé le pluriel **לְבִנּוֹת** au lieu de **לְבָנִים**. Donc, mot sémitique primordial.

4. «**כַּפָּר**, «bitume, asphalte», de *kupru*.» — Ce mot ne figure que dans le récit du déluge, qui est d'origine babylonienne. C'est peut-être un emprunt littéraire, le peuple disait **חִמְר**.

5. «**שֶׁשֶׁר (שֶׁשֶׁר?)**, «paste rouge», de *šeršerru*.» — La traduction des deux mots n'est pas prouvée.

6. «**בְּחַל**, «farder (suppose un nom **בְּחַל**, ar. *kohl*), fard», de *guhlu*.» — Un verbe dérivé de *guhlu* ne se trouve pas en babylonien. Ce nom aurait d'ailleurs donné **נַחַל**, puis le synonyme **חַבַּל** (cf. l'éth. *nā'èk* pour *anèk*, n° 2) dans **חֻקְלִילִי**, «fardé», **חֻקְלִיָּה** (nom de ville) et **חַבְלִיָּה** (nom d'homme), corroborent l'origine occidentale du mot.

7. «**אַרְגָּמָן**, «pourpre rouge», de *argamannu*.» La pourpre est un produit phénicien et la matière a dû être importée en Babylonie avec son nom. La forme très récente **אַרְגָּמָן** répercute seule la prononciation babylonienne.

8. «**תְּכֵלֶת**, «pourpre bleue», de *takiltu*.» — Même observation; le babylonien ne contribue en rien à l'explication de ce mot qui, par conjecture désespérée, pourrait présenter une contraction de **תְּכַחֵלֶת**.

9. «**שֹׁבַב**, «une pierre précieuse», de *šubbū*.» — Bien douteux. Les gemmes viennent de l'Arabie méridionale, d'où leurs noms ont passé d'abord en Syrie.

10. «**בִּירְדָּה**, «bourg», de *birtu*.» — Mot moderne emprunté à l'araméen **בִּירְתָּא**, qui vient du babylonien.

11. «**בֵּיתָן**, «palais», de *bitānu*.» — Mot très moderne pris à l'araméen.

12. «**מַחֲזֵז**, «lieu, place», de *mahāzu*.» — Araméen **מַחֲזֵזָא**, et nom de ville babylonienne peuplée de Juifs.

13. «**כִּסֵּא**, «trône», de *kussū*.» — Visiblement mot chananéen; les indigènes de la Palestine étaient institués en royautes longtemps avant l'invasion des Hébreux.

14. «**אֲשִׁירָה**, «pilier», de *asitu*.» — Sens et lecture ne sont pas à l'abri du doute.

15. «**גִּלְדָּה**, «boule, coupe aux chapiteaux», de *gullatu*.» — Possible, mais par l'entremise des Araméens ou des Phéniciens.

16. «תנור», «four», de *tinuru*. — Même remarque. Du reste, un emprunt direct n'eût pu donner un double *n*.
17. «כור», «four (? *Ofen*), fourneau, creuset», de *kuru*. — Même remarque.
18. «אגן», pl. «אגנות», «bassin», de pl. *aganate*. — Même remarque.
19. «כיס», «bourse», de *kitsu*, *kišu*. — Mot commun aux Sémites du nord.
20. «תנקה», «tasse à libation», de l'araméen «תנקה», «sacrier», qui remonte à l'assyrien. — Ce n'est pas un rapport direct. Qui peut affirmer, d'ailleurs, qu'en phénicien «תנקה» n'avait pas le même sens?
21. «אמן», «artisan», de *ummanu*. — Plutôt de l'araméen «אמן»; le mot est moderne.
22. «אקר», «laboureur», de *ikkaru*. — Existe aussi en arabe, *akkār*, «fossoyeur, laboureur», lequel peut venir de l'araméen, mais non pas de l'assyrien.
23. «גלל», «barbier», de *gallabu*. — Existe aussi en araméen.
24. «אשפ», «magicien», de *asipu*. — Mot très moderne, emprunté à l'araméen.
25. «שטר», «surveillant, commissaire», de *šatāru*, «écrire». — L'arabosabéen «סטר», «écrire, régler», ne vient certainement pas de l'assyrien.
26. «רשי», «eunuque, commandant», de *ša rēši* («de la tête»). — Araméen «רשא»; étymologie peu sûre.
27. «תחת», «gouverneur», de (*bel*) *pihati*. — Dû à l'araméen «תחת».
28. «תננה», pl. «תננים», «gouverneur», de *šaknu*. — Vient de l'araméen «תננה».
29. «משקנ», «pauvre», de *muškēnu*. — Araméen «משקנ».
30. «ניקס», «biens, richesses», de *nikasu*. — Araméen «ניקס».
31. «תבת», «trésor», de *bit nikamti*. — Exact, mais introduit par les Araméens.
32. «אגרה», «prix d'achat(?)», de *agāru*, «prendre en location, louer». — «אגר», «louer», est aussi araméen.
33. «מחיר», «prix», de *mahiru*. — Parfait, mais il faut prouver qu'il n'a pas existé en phénicien.
34. «מקס», «impôt», de *miksu*. — Araméen «מקס». Il doit aussi avoir existé en phénicien.
35. «אשקר», «impôt, tribut» de *iškaru*. — Prouver qu'il manquait en phénicien.
36. «מדה», «impôt, tribut», de *mandattu* (r. «נד»). — Araméen «מדה».

37. **חבל**, «gage», de *hubullu*. — Le fém. **חבולה** favorise l'idée que c'est un dérivé de **חבל**, «prendre en gage».

38. **גָּדָן**, «dot», de *nudnu*. — Araméen **גדנא**, **גדניא**.

39. **שָׁקַל**, «peser, payer», de *šaḡālu*. — Mot commun aux Sémites du nord.

40. **שָׁקַל**, «sicle», de *siḡlu*. — Même remarque. Origine assyrienne vraisemblable.

41. **מִנָּה**, «mine», de *manū*. — Même remarque.

42. **פָּרְסָה**, «demi-mine», de *parsu*. Le mot apparaît très tard; araméen **פרס**.

43. **אִמָּה**, «coudée», de *ammatu*. — Exact, mais aussi araméen.

44. **קָנָה**, «canne, mesure», de *qānu*. — Même remarque.

45. **סִפְרָה**, «livre», de *šipru*. — Araméen **ספרא**.

46. **אִנְתָּה**, «lettre», de *ēgirtu*. — Araméen **אנתא**; mot tardif.

47. **טַעַם**, «ordre, édit». — Mot tardif; hébraïisation de l'araméen **טעמא**.

48. **עֲשָׂתִי**, «un», dans **עֲשָׂתִי עֶשֶׂר**, «onze», de *išten(-ešrit)*. — Non, ce mot a dû exister aussi en phénicien, le babylonien ne possédant pas la gutturale **ע**.

49. **זִינָה**, «splendeur», de *zimu*. — Existe aussi en araméen (**זינא**) et en phénicien comme nom de mois (**זינ**).

50. **שֵׁד**, «démon», de *šedu*. — Araméen **שידא**.

51. **מְזוֹלוֹת**, «constellations, surtout les étoiles du zodiaque.» — **מזל**, **משל**, **מזלָא** sont aussi employés en phénicien et en araméen.

Comme on le voit, les rapprochements qui précèdent reposent sur une base historiquement insuffisante. La presque totalité de ces mots hébreux figure en même temps en araméen et souvent même en arabe et en phénicien. Que doit-on en conclure? Raisonnablement ceci: au cas où il ne s'agit pas d'un terme sémitique général, perdu dans certains dialectes particuliers, l'hébreu a enrichi son lexique par des mots qu'il a reçus de ses voisins syriens et phéniciens. Depuis longtemps nous savions cela. Moi personnellement, j'ai toujours soutenu que les Hébreux étaient des Araméens phénicisés, mais dans une dose plus forte de l'élément phénicien qui formait le gros de la population au milieu de laquelle il s'est établi et qu'il a fini par absorber. On peut donc affirmer que, pendant les nombreux siècles qui se sont écoulés depuis les temps patriarcaux (vers 2150) et le règne de Tiglatpileser III (VIII^e siècle), comprenant les entr'actes du séjour en

Égypte, de la conquête de la Palestine et de l'établissement de la royauté, les Hébreux tournaient dans l'orbite purement chananéo-araméenne, sans avoir eu le moindre contact avec la Babylonie-Assyrie. Si un courant électrique invisible, sortant du foyer babylonien, dardait ses rayons jusqu'en Palestine, il a eu ses stations trajectoires en Syrie et en Phénicie. Dans la traversée, il a dû se modifier en quantité et en qualité avant d'atteindre son dernier stade. En un mot, de toutes les populations de la Syro-Phénicie, ce sont les Hébreux qui ont été le moins exposés à l'influence du babylonisme.

2 — LES EMPRUNTS DITS VRAISEMBLABLES

1. «בָּסָף», «argent, monnaie», de *kaspu*. — Araméen כַּסְפָּא, phénicien כַּסְפָּא.
2. «חֲרוֹץ», «or», de *hurasu*. — Phénicien חֲרוֹץ.
3. «סַמִּים», «aromates», de *šammu*. — Araméen סַמְמָא.
4. «אֶלְגַּמֶּשׁוּ», «grêle», de *algamešu*, une espèce de pierre. — Si ce mot est probablement de provenance assyrienne, il a été répandu par le commerce phénicien.
5. «בְּרַקְתָּא», «émeraude», de *barraqtu*. — Article de commerce de provenance phénicienne.
6. «הַיְכָל», «palais», de *ekallu*. — C'est le babylonien qui l'a reçu du syro-phénicien, qui possède la consonne ה.
7. «אֵילָם, אֵילָם», «péribole (*Vorhalle*)», de *ellamu*, «devant.» — *Ellamu* n'est pas un substantif.
8. «וַיִּיתָ», pl. וַיִּיחָ, «bout», de *samitu*. — Le *s* ne se change jamais en *z*.
9. «מַזְוָה», «poteau», de *mansazu*. — Non, מַזְוָה vient de מז, «remuer, déplacer» (néo-heb.), d'où (שָׁרַי) וַיִּז.
10. «סִפְיָ», «seuil inférieur», de *sippu*. — Mot indigène: preuve הַסְתַּמָּה. Araméen סַסְפָּא.
11. «אַמְדָּה», «angle de la porte», de *ammatu*. — C'est le même mot que אַמְדָּה, «coudée».
12. «מַצְוֵרָה, מַצְוֵרָה», «forteresse», de *maššartu*. — Non, dans ce cas on aurait מַצְוֵרָה, מַצְוֵרָה.
13. «שׁוּקָא», «rue, place», de *šūqu*. — Araméen שׁוּקָא.
14. «פִּלְקָא», «cercle, canton», de *pilku*. — Araméen פִּלְקָא.
15. «תִּלָּא», «monceau, colline», de *tillu, tilu*. — Sémitique général: תִּלְלָא, *till, til*; dérivé תִּלְלוּלָא.
16. «צִלְמָא», «image», de *šalmu*. — Araméen צִלְמָא.

17. «צור», «former», de *uṣurtu*. — Le verbe צור se trouve aussi en araméen et en arabe; *uṣurtu* aurait donné אצור; l'étymologie du mot babylonien est d'ailleurs très douteuse.

18. «דגל», «bannière», de *diglu*. — Araméen דגל, «perche fourchue».

19. «ארון», «arche, caisse, cercueil», de *arānu*. — Araméen ארנא.

20. «ספל», «bol, tasse», de *saplu*. — Araméen ספל.

21. «דוד», «marmite», de *dudu*. — Araméen דודא.

22. «סל», «panier», de *sellu*. — Araméen סלא.

23. «סלק», «fuseau», de *pilakku*. — Araméen סלקא.

24. «סריון, שריון», «cotte de mailles», de *širyām, širyām*. — Araméen סריןא.

25. «אשפדה», «carquois», de *išpatu*. — Comme nom d'un instrument de guerre, ce mot a dû exister chez tous les Sémites du nord.

26. «זקים», «liens», de *sinqu*. — S ne se change jamais en z en hébreu.

27. «בילפות», «haches», de *kalapati, kalabat*. — Même remarque que 25.

28. «זקים», «flèches ardentes (*Brandpfeile*)», de *ziqati*. — Même remarque.

29. «סוגר», «cage», de *šigāru*. — Non, de סגר, «enfermer»; forme עגב, עגב.

30. «אפר», «couverture, voile», de *aparū*. — Il a probablement existé chez les autres Sémites du nord.

31. «בתנת», «tunique», de *kitinnu*, «toile». — Non, l'adjonction du ת féminin prouve que c'est un mot indigène.

32. «סדין», «chemise», de *sudinnu*. — Araméen סדינא. Le grec «syndon» prouve qu'il existait aussi en phénicien.

33. «ברמים», «étoffe bariolée», de *birmu, burūmu*. — Matière importée par le commerce.

34. «מלח», «marin, navigateur», de *malāhu*. — Mot sémitique général. Primitivement: «chercheur de sel (מלח) marin». Les Babyloniens n'exerçaient pas la navigation sur mer.

35. «צרף», «purifier les métaux», de *šarāpu*. — Araméen צרפ.

36. «מכר», «vendre» (*verkaufen*, non *kaufen*, «acheter», Z.), de *makkūru*, «biens» (*Habe*), *tamkaru* «commerçant». — Ni מכור ni תמכר n'existent en hébreu. מכר est commun à tous les dialectes du nord.

37. «שלמנים», «dons, cadeaux», de *šulmānu*. — La forme est régulière et שלם est commun aux langues du nord.

38. «שַׁבַּת», «sabbat, semaine», de *šabattu*. — Non. Lecture possible *šappattu*; une racine שבת «cesser, se reposer» n'est pas usitée en Babylonien.

39. «זֶמַן», «temps, délai», de *simanu*. — Le ס de *simanu* reste dans le nom de mois סִינּוֹן et ne permute pas avec ז.

40. «בְּרֵה», «repas», de *kiriti*. — Le mot babylonien aurait donné בְּרִית; le verbe hébreu בְּרָה «préparer un repas» (Job. XL, 30) suffit à expliquer le nom בְּרֵה; forme בְּרָה.

41. «לְחַשׁ», «enchantement, conjuration magique». — La racine חש figure aussi en araméen.

42. «פְּשַׁף», «opérer des sortilèges, de la magie», de *kuššupu*. — Existe aussi en araméen.

43. «כָּפַר», «pardonner», de *kuppuru*. — Dérivé de כָּפַר «rançon» explique mieux l'idée de pardon. Ce substantif semble manquer en babylonien.

44. «קִדַּשׁ», «sanctifier», de *quddušu*. — La racine קד est aussi en plein usage dans les autres langues du nord.

Ces rapprochements fournissent matière à aucune observation particulière. C'est toujours la tendance non justifiée à vouloir faire passer l'influence de la langue babylonienne directement en Palestine sans l'intermédiaire des Syro-Phéniciens, ce qui est matériellement impossible.

3 — DOUTEUX.

J'arrive enfin à la dernière division, comprenant des mots «au sujet desquels il faut au moins considérer (*erwägenswert erscheint*) si nous n'avons pas affaire à des mots babyloniens empruntés à des époques anciennes ou plus récentes». Passons-les en revue:

1. «אַפְסֵי־אָרֶץ», «confins de la terre» et *apsū* «océan». — Non: l'hébreu possède le nom אָפֶס «fin, vide» et le verbe אָפַס «disparaître», ce verbe n'existe pas en babylonien.

2. «תְּהוֹם», «abîme, mer» et *ti'āmat*. — La forme occidentale est mieux conservée.

3. «מְבוּל», «déluge» et *abubu*. — Non. Les deux mots n'ont pas les mêmes consonnes.

4. «גַּן», «jardin» et *gannatu*. — Mots sémitiques communs; r. גַּן.

5. «כַּרְם», «vigne» et *karmu*. — Même remarque.

6. «תִּירוֹשׁ», «moût» et *scrāšu*. — Un ת ne peut pas répondre à un ש.

7. «סָכָא», «boire du vin» et *sabū* «vin». — La présence du ס plaide en faveur de l'origine occidentale du mot.

8. עִפְרָת, «plomb» et *abaru* «magnésite». — Le mot hébreu est plus originel.
9. קוֹרֵה, «poutre» et *qaritu*. — Mots sémitiques communs.
10. בָּרֵק, «fissure, fente» et *batqu*. — Même remarque.
11. מִשְׁכָּן, «demeure» et *maškanu*. — Même remarque.
12. פֶּרֶכֶת, «voile du saint des saints» et *parakku* «adyton». — La racine פֶּרַךְ est aussi araméenne.
13. אָבוֹס, «mangeoire, crèche» et *abusate*. — Le verbe אָבַס «nourrir, gaver» existe en hébreu et en araméen.
14. צָב, «voiture» et *šumbu*. — Ainsi nommé par sa ressemblance à un צָב.
15. תְּבִיטָה, «caisse, arche» et *tēbitu*. — Tēbitu aurait donné טִבַּת.
16. עֶט, «stylet» et *ḥaṭṭu*. — L'araméen a חֶטָא; arabe *ḥaṭṭ*.
17. נֹאדָה, «outre» et *na'du*. — Mot qui a dû être aussi employé dans les autres langues du nord.
18. תַּרְתָּחָה, «javelot (?)» et *tartahu* «flèche (?)». — Même remarque.
19. שַׁרְשָׁרָה, «chaîne» et *šaršarratu*. — Mot sémitique commun: שַׁרְשַׁר, שַׁרְשָׁל.
20. שָׁנִי, «étoffe teinte» et *šinitu*. — Probablement d'origine phénicienne.
21. שֶׁקַּ, «sac» et *šaqqu*. — Mot sémitique commun.
22. מַלְכָּה, «roi» et *malku, maliku*. — Même remarque.
23. שָׂרָה, «chef, souverain» et *šarru* «roi». — Mot également phénicien.
24. נָסִיקָה, «prince» et *nasiku*. — Araméen נָסִיכָא.
25. שֹׁפֵט, «juger», שֹׁפֵט *šapātu, šapaṭu, šapīṭu*. — Existe aussi en araméen et en phénicien.
26. שָׁלַטָה, «dominer» et *šalātu*. — Même remarque.
27. דָּנָה, «juger» et *dānu*. — Même remarque.
28. נָבִיאָה, «prophète» et *nabū*. — Sémitique général.
29. אֶפֶה, «cuire du pain» et *epū*. — Aussi araméen.
30. פָּנָה, «filer» et *ṭamū*. — Même remarque.
31. שָׁלַלָה, «piller, butiner» et *šalalu*. — Même remarque.
32. פָּשָׂרָה, «interpréter» et *pašaru*. — Même remarque.
33. פָּתָרָה, «interpréter» et *paṭaru*. — En araméen פָּתַר.
34. צִדָּה, «vivres» et *šidētu*. — Aram. צִדָּה (ar. زود); le ʾ est dû à l'influence de la dentale ʾ; cf.: צִדָּק pour צִדָּק.
35. סְגֻלָּה, «propriété» et *sugullati* «troupeaux». — Aram. סְגֻלָּתָא.

36. «קָאָה», «mesure de blé» et *še'u* «blé». — Non: *še'u* répond à שָׂאָה (dialecte du Sam'al); la mesure en question est en assyrien *sātu*, mot où le *š* radical a disparu.

37. «פָּר», «nom d'une mesure» et *gurru*. — Non: *gurru* est une forme dialectale babylonienne.

38. «מָדַד», «mesurer» et *madadu*. — מָדַד est une racine sémitique générale.

39. «קָרְבָּן», «offrande sacrificielle» et *qurbānu*. — Le sens du dernier mot est douteux., קָרְבָּן existe en phénicien.

40. «תְּרוּמָה», «oblation» et *tarimtu*. — Ne paraît pas exister.

41. «תְּנוּפָה», «élévation» et *nūptu*. — Même remarque.

42. «אֲזָקָה», «offrande d'encens» et *askaru* «néoménie». — Fantaisie pure (r. וְכַר).

43. «זָרַק», «jeter, asperger» et *sarāqu*. — Existe aussi en araméen.

44. «סָלַח», «pardonner» et *salahu* «asperger». — Même remarque.

45. «אָרַר», «maudire» et *arāru*. — Existe aussi en phénicien.

46. «בְּרִית», «alliance» et *barūtu* «divination». — Étymologie fictive.

47. «תּוֹרָה», «enseignement, loi» et *tērtu*. — Non. תּוֹרָה vient de הוֹרָה et *tērtu* de תָּאֵר.

48. «פָּסַח», «pâques» et *pašāhu* «appaier». — Pur caprice qui est contredit par l'adjectif פָּסַח «boiteux».

49. «אֲשֵׁרָה», «arbre sacré» et *uširtu*. — Existe aussi en phénicien.

Nous avons ici un lest philologique destiné uniquement à faire nombre et surtout à maintenir en équilibre la barque dévoyée du panbabylonisme dans sa folle course dans les wadis fallacieux de la Palestine. Pour l'amour de la quantité qui frappe la vue, on a négligé d'en éprouver la qualité qui seule apporte la conviction scientifique. Je suis profondément peiné d'avoir été obligé de passer la revue de 48 non valeurs qu'une exaltation que j'aime à croire passagère a mises sur les rangs. Chassons ce cauchemar et n'y pensons plus. Il en ressort cependant une leçon bonne à méditer c'est la justesse du dicton populaire: «qui beaucoup embrasse mal étirent».

Résultat définitif.

Dans les 143 mots hébreux prétendument empruntés à l'assyro-babylonien, il n'y a pas un seul dont on puisse prouver en bonne conscience qu'il soit dû à un contact direct; tout a passé par le canal des peuples voisins ou représente des termes sémitiques primordiaux.

II.



Les noms des signes cunéiformes.





Toute écriture attribuée aux lettres singulières qui la composent une valeur phonétique dont elle dévient l'indice et ces indices ou sons de lecture sont représentés le plus souvent par des noms de divers objets qui appartiennent à la langue des inventeurs de l'écriture en cause. Aucun peuple ne s'avisera de désigner les lettres de son invention par des noms empruntés à une langue étrangère. Au contraire, quand il reçoit l'écriture d'un peuple étranger, il conserve la plupart du temps en même temps les noms de lettres étrangers sans trop chercher à les comprendre et les traite comme des phonèmes artificiels sans valeur intrinsèque et n'ayant que la seule destination de rappeler les sons qui constituent le fonds glottique du système. Ainsi par exemple, les noms des lettres de l'alphabet phénicien se sont conservés presque intacts chez les Hébreux, les Araméens et les Grecs, en partie transformés chez les Ethiopiens et gravement mutilés chez les Arabes et les Latins, sans toutefois effacer entièrement l'origine phénicienne.



Tout cela est une vérité banale qui court, pour ainsi dire, les rues; j'ai cependant cru qu'il était nécessaire de la rappeler en ce lieu où je me propose de présenter à l'appréciation des sémitisants, sans la compliquer d'autres questions afférentes, une liste de noms de signes cunéiformes que mes longues études sur cette matière ont prouvé avoir une origine babylono-sémitique. Chaque nom sera suivi de la justification de mon affirmation. Ils auraient ainsi devant eux une formule dérivation semblable à celle qui aurait pour objet les lettres de notre alphabet: *a* de *alpha* (אלף), *bé* de *bêta* (בת), *dé* de *delta* (דלת), *e* de *e* (הא), *effe* de *w* (וו), *gé* de *gimel* (גמל), *hache* de *het* (חת), *i* de *iôta* (יד), *ka* de *kappa* (כף), *elle* de *lamda* (למד), *emme* de *my* (מם), *enne* de *ny* (גן), *o* de *o* (ען), *pé* de *pe* (פּי), *qu* de *koppa* (קף), *erre* de *ro* (רש), *esse* de *san* (שן), *té* de *tau* (תו), *zède* de *zêtha* (זיו). J'ai transcrit à dessein l'ensemble des lettres primitives afin de faire mieux saisir la nature des mutilations et des transformations que leurs noms ont subies au cours des siècles, sans éveiller néanmoins le plus léger soupçon sur leur origine.


Voici maintenant une série de noms de signes cunéiformes avec


leur valeur, leur signification et les dérivations assyro-sémitiques que je leur attribue. Bien entendu, il ne s'agit que de noms de lecture.




1.  n. *au*, v. *a* «eau» de *ammu*, *awwu* (pour *iammu*, *iamu*), , «mer, océan.»



 n. *au*, v. *mî* «eau» de *mû*, *mē* «eau» = *mû*, *mē*, s. , , .



2.  n. *ab* (*bâ*), v. *ab*, *ap*, id. «père» de *abu* «père» s. , *abu*.

— — id «creux, enfoncement, lucarne, nid» de *aptu* id. = aram. .



3.  n. *agû*, v. *aga*, id. «couronne, tiare» de *agû*, id.



4.  v. *adama*, «sang noir, pas» de *adamatu*, id. = , .




5.  n. *allu* v. *al* de *allu* «lien, chaîne», *alâlu* «lier, attacher» r. .



6.  n. *anû*, *ana*, v. *an*, id. «dieu, ciel», de *anû* «dieu supérieur» *Anu* f. *anta* (.




7.  v. *azag*, id. «nom de démon» de *ašakku* «démon de la fièvre» s. .

8. (Homme)  v. *azalag* id. «un certain métier» de *ašlaku* *idem* r. .



9.  v. *babbar*, *babar*, *bab* «lever du soleil, lueur, splendeur, blancheur, soleil» de *babbaru* pour *barbaru* (forme *kakkabu* = *kabkabu*), «*idem*», r.  «être clair».




10.  v. *bala*, *bal* «gouvernement» de *palû* «*idem*» r. , héb.  «discerner, scinder».

11.  *balag* (écrit *dub*) «lamentation, exclamations de douleur» de *balaggu*, *balangu* «*idem*», r. .



12.  *banšur* «disque, cratère» de *paššuru* «*idem*», r. , aram.  «disque, table».




13.  *bara* «temple, sanctuaire» de *parakku* «*idem*», r. .



14.  *billudu* «institution, ordre divin» de *billudu* «*idem*», r. .




























15.  *buru*, *bur* «cavité, trou» de *bûru* «*idem*», r. ; héb. .






16.  *dub* «tablette» de *duppu* «*idem*», .

17.  *dugu*, *dug* «ce qui est bon, propice, agréable» de *dumqu*, *duwqu*, *duqu* «*idem*», r. .

18.  *dumu*, *du* «enfant, fils» de *damu*, *dumu* «*idem*», r.  héb.  «ressembler».

19.  *dun* «force, puissance, seigneurie» de *dunnu* «*idem*», r. ; voir *danu*.

20.  *ēku*, *ē* «canal d'irrigation» de *iku* «idem»; cf. éth. አይግ «étang».
21.  *el* «brillant, pur» de *ellu* «idem», r. *alalu* «laver, purifier» aram. הלל; cf. הלל.
22.  *eme* «le parler, parole, langue» de *amū* «parler, jurer» r. אמ, aram. אמ.
23.  *enu*, *enū*, *en* «seigneur» de *ēnū* «idem»; voir *anu*.
24.  *engar* «laboureur» de *ikkaru* «idem», r. אמכר, héb. אקר.
25.  *dan* «fort, puissant» de *dannu* «idem», r. דנן; voir *dun*.
26.  *di* «jugement, ordre, loi» de *dinu* «idem», r. דין.
27.  *had* «calam, sceptre» de *haṣṣu* «idem»; ar. حط, héb. עט.
28.  *ig*, *iq* «barre, porte» de *iqqu* (syn. *daltu*), r. אקק «fermer».
29.  *igu*, *igi* «masse d'eau» de *agū* «flot», voir *eku*.
30.  *il* «élever» de *ēlū* «idem», r. עלי.
31.  *ingar* «mur, paroi» de *igaru* «idem», r. אנר.
32.  *iz*, *is*, *iš* «arbre, bois» de *išū* «idem», r. עצו, héb. עצ, éth. 'ēz.
33.  *kalama*, *kalam* «monde, univers» de *kalamu* (a) = כל־מה «tout ce qui est».
34.  *la* «non, ne» de *lā* «idem», sémit. לא.
35.  *lil* «un démon» de *līlū*, f. *līltu* «idem», héb. לילית.
36.  *mada*, *mad* «pays» de *mātu* «idem», aram. מתיא «ville».
37.  *mah* «élevé, grand, énorme» de *mahlu* «idem», r. מתח.
38.  *muh* «sommets, sur» de *muhhu*, *muh*, r. idem.
39.  *rad* «conduite d'eau, canal» de *raṣu* «idem»; héb. רהט; r. רהט.
40.  *silim* «paix, salut» de *šulmu* «idem», r. שלם.
41.  *sukal* «serviteur, ministre» de *sukkallu* «idem», r. סכל.
42.  *šalam* «image, statue» de *šalmu* «idem», r. שלם.
43.  *šalmē*, *šalam* de (dieu) *Šalmu* «idem», r. שלם. Cf. inscr. de Teima.
44.  *šē* «blé» de *šē'u* «idem», r. שאי. Cf. inscr. de Panammu שאה.
45.  *tap*, *tab* «associé, ami» de *tappu* «idem», r. תפף, תפף.
46.  *sila*, *sil* «rue, place» de *silū* «idem», r. סלא.

47.  *šab, zab* «guerriers, armée» de *šabu* «idem», r. צבא.
48.  *zig* «outré» de *ziqqu* «idem», aram. זיקתא; r. זקק.
49.  *kil* «lieu enfermé» de *kilu* «idem», r. כלא, כלי. Cf. כול.
50.  *abzu* «mer, océan» de *apsu* «idem», r. אפס, «fin, vide».
51.  *tiamat* «abîme primordial, déesse» de *tiamtu, tamtu* «idem», תהום.

Cette demie centaine de valeurs syllabique me paraît suffisante pour le but indiqué plus haut. C'est à peu près un cinquième de la totalité du syllabaire et je n'y ai fait entrer que les équivalences formellement données par les syllabaires et les gloses, en excluant celles qui sont dues aux recherches philologiques. On peut les diviser en valeurs monosyllabiques et en valeurs polysyllabiques dont la nature donne lieu aux remarques suivantes:

Les valeurs de la première catégorie font partie des syllabes primitives du système cunéiforme et sont employés couramment dans tous les textes anciens et modernes aussi bien idéographiques que phonétiques. Elles sont au nombre de 26:

a (1), *ab* (2), *al* (5), *bal* (10), *bur* (15), *dub* (16), *dug* (17), *dun* (20), *el* (21), *eu* (23), *dan* (25), *di* (26), *had* (27), *ig* (28), *il* (30), *iš* (32), *la* (34), *lil* (35), *mad* (36), *mah* (37), *muh* (38), *rad* (39), *šē* (44), *tap* (45), *sil* (46), *šab* (47), *zig* (48), *kil* (49).

Les valeurs de la seconde catégorie ont ceci de particulier que leur dérivation assyro-babylonienne se reconnaît déjà au premier aspect à cause de la meilleure conservation de leurs consonnes finales. Elles sont au nombre de 25, savoir:

agu, aga (3), *adama* (4), *azag* (7), *babbar* (9), *balag* (11), *ban-šur* (12), *bara* (13), *billud* (14), *dumu* (18), *eme* (22), *igu, igi* (29), *ingar* (31), *kalama* (33), *silim* (40), *sukal* (41), *šalam* (42), *šalmē* (43), *abzu* (50), *tiamat* (51).

Enfin, l'ensemble des 51 valeurs énumérées plus haut, constatent dans la langue des inventeurs du syllabaire cunéiforme l'existence de mots tirés des racines suivantes:

ים (1), מי (1b), אב (2), אנו (3), אדם (4), אלל (5), ענו (6, 23), עשק (7), שלך (8), ברר (9), פלי (10), בלג (11), פשר (12), פרך (13), בלד (14), בור (15), דפף (16), דמק (17), דמי (18), דגן (19, 25), איך (20, 29), חלל (21), הלל (21), ומי (22), אכר (24), דין (26), חט (27), אקק, עקק (28), עלי (30), אגר (31), עזו, עץ (32), כל מוה (33), לא (34), ליל (35), מתא (36), מוח

(37, 38), רהט (39), שלם (40), סכל (41), צלם (42, 43), שאי (44), תבב.
תפף (45), סלא (46), צבא (47), זקק (48), כלא (49), אפס (50), תהם (51).

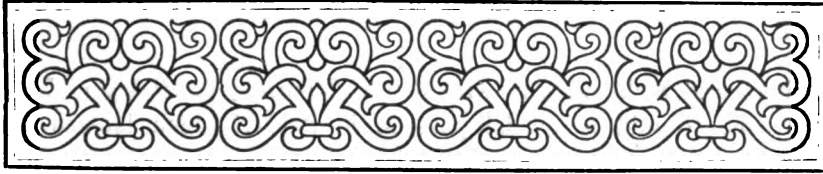
Conclusion.

La présence de ces éléments sémitiques dans le syllabaire constitutif cunéiforme prouve d'une façon mathématique que les inventeurs ne peuvent être autres que les Sémites de Babylonie, car la collaboration de deux races à langues différentes à une pareille invention est d'une impossibilité absolue. Les difficultés qui empêchent encore de dégager la dérivation du restant du syllabaire, viennent en grande partie de notre connaissance très imparfaite du lexique assyro-babylonien et iront en diminuant au fur et à mesure de la découverte de nouveaux textes rédigés dans le système phonétique.

Tel est le second problème que j'ai pris la liberté de soumettre à l'appréciation des sémitisants en général; il mérite d'attirer leur attention. J'espère que par amour de la vérité, ils voudront bien faire connaître au public savant le résultat de leur jugement.







Some Additional Data on Zoroaster.

By

A. V. Williams Jackson.



Some new or additional data to illustrate Zoroaster's life have become accessible which were not available to me when I wrote my book on the Prophet of Ancient Iran. As some of the material helps to clear up several points that were previously obscure I am happy to have this opportunity of presenting my notes on it to Professor NÖLDEKE, the veteran scholar whose work has contributed so much towards advancing Iranian scholarship.

1. Tradition of an Archetype Copy of the Avesta at Samarkand.

In writing on Zoroaster's native place and the scene of his ministry I discussed the pro's and con's with reference to locating the former in Western Iran and the latter in Eastern Iran and showed that tradition in general is in favor of placing his birthplace in Azarbaijan, but connecting the scene of his ministry rather with Bactria (cf. *Zoroaster the Prophet*, pp. 182—225, and *J. A. O. S.* xv. 221—232). As I stated at the time, we have need of additional information on the latter point from direct Iranian sources. We have, to be sure, the well-known general allusion to Bactria in the Avesta (Vd. I. 6—7) and the various Eastern Iranian place names in the Zoroastrian Books; but the explicit association of Zoroaster's name with Balkh rests largely on Greek and Latin classical allusions and on references in

Firdausi and Muhammadan writers (see *Zoroaster*, p. 186 seq.). I am now able to add a special passage in Pahlavi which locates the second of the two archetype copies of the Avesta at Samarkand and in this way connects Zoroaster's ministry directly with Eastern as well as Western Iran.

The particular allusion is found in the short treatise on the cities of Iran, entitled *Šatrōihā-ī Airān*, §§ 2—7. The text has twice been edited and translated, see *Pahlavi Texts I*, edited by JAMASPI DASTUR MINOCHEHERJI JAMASP ASANA, Bombay, 1897; also *Šatrōihā-ī Airān*, translated by SHAMS-UL-ULUMA JIVANJI JAMSHEDI MODI, Bombay, 1899; also *Liste géographique des villes de l'Iran, texte, traduction et notes*, par E. BLOCHET, in *Recueil de Travaux*, ed. MASPERO, xvii. 165—176, Paris, 1895; for a descriptive paragraph see also Dr. E. W. WEST in *Grundriss der iran. Phil.* ii. 118.

In transliterating the passage I add the Huzvaresh forms in brackets [] by the side of the Pazand equivalents. The text reads as follows:

Šatrōihā 2. *pa* [*pavan*] *kūst* *ī xūrāsān samarkand šatrōstān kāt-ūs* *ī kavātān būn frakard*; *siāxvāxš* *ī kāt-ūsān bē* [*barā*] *frājāmēnī*. 3. *kāt-xūsru* *ī siāxvāxšān āndē* [*tamman*] *zāt*; *āzāš varšāvand ātaxš varaxrān āndē* [*tamman*] *nišāst* [*yāttbūnī*]. 4. *pas* [*axar*] *zartušt dēnō āvurd* [*yāttbūnī*]. *uz* [*men*] *framān vištāsp-šāh hazār ū dū sat fragarī pa* [*pavan*] *dēnō spēndīh pa* [*pavan*] *tāxtak-gāh zārān kard* (*ū*)¹ *nīpīšt ū pa* [*pavan*] *ganj ān* [*zak*] *ātaxš nihād* [*hanxtūnī*]. 5. *pas* [*axar*] *gajastak šūkandar sūxt ū andar* [*yēn*] *ō* [*val*] *dartāf avgand* [*ramētūnī*]. 6. *samarkand haft ātaxšān, haft ātaxšān-gāh andar* [*yēn*] *būnī* [*yahvūnī*] *ē* [*ānā*],² *kū* [*aēy*] *haft xūtātān andar* [*yēn*] *būnī* [*yahvūnī*]: *aēvak ān* [*zak*] *ī yam ū aēvak āšt-dahāk ū aēvak ān* [*zak*] *ī frētūn ū aēvak ān* [*zak*] *ī manučīhar ū ān* [*zak*] *ī kāt-ūs ū aēvak ān* [*zak*] *ī kāt-xūsru ū aēvak ān* [*zak*] *ī lūhrāsp ū aēvak ān* [*zak*] *ī vištāsp-šāh*. 7. *pas* [*axar*] *gajastak frāstāk* *ī tūr har* [*kolā*] *aēvak nīšimak* *ī šēdān āūdast-čarbīgān*³ *pašt-aš kart*.

'2. In the region of Khorasan Kai-Uš, son of Kavād, laid the foundation of the city of Samarkand; Siavakhsh, son of Kai-Uš, finished (it). 3. Kai Khusru, son of Siavakhsh, was born there and he established there the glorious Varahran Fire. 4. Afterwards Zar-

¹ Omit this conjunction, according to BLOCHET's text

² So after the text given by BLOCHET

³ So on the analogy of the text given by BLOCHET

tūst brought the Religion. In accordance with the command of king Vishtasp he wrote down twelve hundred chapters concerning the Holy Religion on gilded tablets and deposited them in the treasury of that Fire (Temple). Afterwards the accursed Iskandar burnt and threw (them) into the river¹. 6. Samarkand had seven Fires; there were seven Fire-Temples in it; for there had been seven kings over it: Yim², (Azhi-Dahak), Fredun, Manuchihar, Kai-Uš, Kai-Khusru, Luhrasp, and king Vishtasp. Afterwards the accursed Frasiak (Afrasiab) of Turan made every one (of the Temples) in it (*paŕ-aš*) a seat of idol-worshipping demons³.

Whatever be the date of the Pahlavi text, the importance of this passage can hardly be questioned, for it gives us the location of the Shaspigan library in which the second archetype copy of the Zoroastrian Scriptures was deposited, as SHAMS-UL-ULUMA MODI (*op. cit.* p. 133 seq.) has shown. We thus have a direct Pahlavi tradition, of about the date A.D. 800 (cf. MODI, *op. cit.* p. 131), connecting Zoroaster's ministry with Samarkand, Khorasan and Bactria.

I can only add that when I visited Samarkand in June 1901 and roamed among the mounds and ruins of Shahr-i-Afrasiab, which lie directly outside of the city, I searched in vain among the people for any recollection or knowledge of Zoroaster and the Zend-Avesta. The Muhammadan Mullahs with whom I conversed were quite frank and honest in trying to give me some information on the subject, but they had not the faintest idea even of the significance of the names.

2. *Isfandiar and Bactria.*

A second interesting passage in the Shatrōihā (§§ 8—9) is one that connects Spenta-data, or Isfandiar, the dauntless crusader of the Zoroastrian Faith, directly with the Province of Bactria, in which he

¹ Lit. 'sea', cf. Pers. *daryā* and Amu Darya (Oxus), Sir Darya (Yaxartes). The river Yaxartes is apparently meant. See Bundahishn 20. 20

² Lit. 'that (reign) of Yim', etc. Azh-Dahak as a foreign despot is not included in the number seven

³ The passage is difficult, as the text is somewhat uncertain. For *āūc-dast-čarb-čān* lit. 'idol-flattering', cf. Pers. *čarb*, Phl. *čarp* 'unctuous, glozing, flattering'. WEST and HAUG, *Glossary of Arda Viraf*, p. 125. BLOCHET reads 'fit de chacun de ces pyrées une résidence de démons et un temple de courtisanes'. MODI translates 'introduced into all the mansions of the king fire-worship'

founds a great Fire-Temple at Balkh-Bamik. This new passage adds further material to that which I noted in *Zoroaster*, p. 116—118 regarding Isfandiar's religious zeal and especially regarding the names of his enemies in the Holy Wars of Zoroastrianism.

Shatrōihā 8. *andar* [yēn] *baxl* ī *bāmīk šatrōstānō navāzakō spand-dat* ī *vištāspān būmō karč*. 9. *ašaš varžāvand ātaxš vāhrān ānōi* [tamman] *nišast* [yatibūnāst]. *ašaš nēzak* ī *xvēš* [nafšman] *ānōi* [tamman] *bē* [barā] *sač* [maxitūnš]. *ašaš ō* [val] *gūbaxkān*¹ ū *sūē* ī *pekāxkān* ū *čurāxkān* ū *rabāxkān*² ū *gūhrām* ū *tašāv* ū *arjāsp* (ī)³ *xīōnān šāh fēxam frist* [šadūnš]: *kū* [aēy] *nizak* ī *man* [li] *bē* [barā] *nikīrēš*; *har* [kolā] *kē* [mūn] *pō* [pavan] *garišn*⁴ ī *in* [denman] *nizak* *nikīrēš* *cē* [mā] *andar* [yēn] *ō* [val] *ātrān šatrō dūbārēš*.

In Bakhli-Bamik Spand-dat, son of Vishtasp, founded the city of Navāzak. He established there the glorious Vahran Fire; and he planted his spear there. Then he sent a message to Yubakh-kan and Suzh-i Pekakh-kan and Curakh-kan and Rabakh-kan and Guhrām and Tajav and Arjasp, king of the Khionians⁵, saying: "Behold my spear! Whoever shall behold the point of my spear, will he (venture to) invade the country of Iran?"⁶

The same picturesque story of Isfandiar's lance was known in the Armenian history of Sebeos (see MARQUART, *Ērānšahr*, p. 89, and BLOCHET, *op. cit.*, p. 172, who refers to GARREZ, *Journal asiatique*, 1869, i. 173). With reference to the city of *Navāza* (for which BLOCHET reads *vinpak* 'coupole'—'dans Bakhli, la belle ville, Spand-dat fit une coupole') I have nothing special to suggest. If the name be rightly read (which is not certain) we might perhaps recall Vifra Navāza of the Yashts. Yaqut mentions a fortified place called

¹ See § 35 and JAMASPJI's note at both places. The text appears uncertain; BLOCHET reads *bahākān ī dēn* 'les premiers de la religion'

² These names are not certain, see JAMASPJI's text and MODI.⁶ BLOCHET reads *pēšākān* 'chefs', *vačīrākān* or *vajīrākān* 'ministres', and *rabākān* 'seigneurs'

³ BLOCHET omits (ī)

⁴ So BLOCHET 'morsure'; MODI, p. 60 suggests *nikīzišn* 'intention, interpretation', cf. WEST and HAUG, *Glossary* p. 246

⁵ It is uncertain whether the first four words really denote proper names (see note 2); the last four occur in the *Shah Namah*, see my *Zoroaster*, pp. 110, 118—123

⁶ Making *har kē kē* [kolā mūn mā] indefinite and interrogative, as does BLOCHET also. MODI translates 'those who may look to the interpretation of this lance may run to the country of Iran (to render submission)'

Nuvaizah near Sarakhs. Cf. BARBIER DE MEYNARD, *Dict. géogr. de la Perse*, p. 573.

3. *Lohrasp builds Kain in Khorasan.*

The traditions connecting the name of Lohrasp, Vishtasp's father, with Balkh may be found in *Zoroaster*, p. 208 seq. A new reference in Pahlavi associating his name again with Eastern Iran, but this time with the city of Kain, the foundations of which he is said to have laid in Khorasan, occurs in Shatrōihā (§ 18). The brief allusion is:

Shatrōihā 86. *šatrōstān ī kainō kar-luhrāsp ī vištāsp piš [abū] karš. 'Kai Luhrasp, Father of Vishtasp, built the city of Kain'.*

On the location of Kain (Qāin) see *Zoroaster*, p. 215; and consult Yaqut, tr. BARBIER DE MEYNARD, 436; Ibn' Haukal, tr. OUSELEY, pp. 222—223; and MODI, *op. cit.* p. 147.

4. *Vishtasp and Zarir in Seistan.*

An additional reference to connect Vishtasp with the 'Waters of Frazdanava', alluded to in the Avesta and discussed in *Zoroaster*, pp. 210, 211, 220, 221, is found in the Shatrōihā (§ 36). The text is interesting also because it refers to the Zoroastrian hero Zarir and to the city of Bost, or Bast; it reads:

Shatrōihā 36. *šatrōstān ī bast bastvar sarīrān karš pa [pavan] ān [zak] gās kē [amat] vištāsp-šāh dēnō yaštānō pa [pavan] frazdān būt [yahvūnš] ū būnak ī vištāsp ū avārik vāspūhrakān andar [yēn] nišāst [yatibūnāst].*

'Bastvar, son of Zarir, built the city of Bast (Bost) at the time when Vishtasp was in Frazdan to consecrate the Religion, and the origin of Vishtasp and of other nobles (*vāspūhrakān*) is set there.'¹

The references to the town of Bost in Seistan will be found in MODI, *op. cit.*, p. 153, and consult for the order of nobles called Vaspuhrakan, HÜBSCHMANN, in *Indogermanische Forschungen*, xvi. 210, 252, 262, and MARQUART, *Ērānšahr*, p. 29.

¹ The last line is somewhat uncertain. BLOCHET *op. cit.* p. 169 (§ 33) omits the first ū nnd reads *būndak* 'il y établit les serviteurs de Vishtasp et les autres "fils de famille" (Vispūhrak)'

5. *Tur i Bratarush, the Enemy of Zoroaster.*

In Shatrōihā § 57 we have a new mention of Tur i Bratarush, or Bratroresh, who is regarded traditionally as Zoroaster's murderer (cf. *Zoroaster*, pp. 128—131). The passage is somewhat difficult owing to uncertainty in regard to several of the proper names, but the general sense is clear.

Shatrōihā 57. *šatrōstān ī v-v-v (?) v-v-v (?) ī guraxšān(?) kartē ū pa [pavan] nēšmanih o [val] kar-kavāt mat; ū darpūstih ī arvandasp tūr ī brātūrūš ī karap pa [pavan] yātūkih kartē pānakih ī jān [xayā] xvš' [nafsman] rāt.*¹

'V-v-v(?), son of Gurakhshan(?), built the city of V-v-v(?), and it came to Kai-Kavat by marriage; and Tur i Bratarush by sorcery made the Fortress of Arvandasp for the protection of his own life'.

The name written as *v-v-v* (n-n-n) is obscure, owing to the ambiguity of the Pahlavi characters, so that we are uncertain as to the identification of the town and its founder. MODI, *op. cit.*, pp. 115, 160 proposes an identification with the well-known city of Nineveh, said to have been founded by Ninus, and reads: 'Ninav of Yuras founded the city of Ninav'. BLOCHET, *op. cit.*, pp. 167, 170 § 58, doubtfully suggests Van—'la ville de Van(?) fut fondée par Van(?) enfant de Gorsis'—but in that case the name should rather be Vān (with long *ā*), judging from Yaqut, p. 585, *Vān* (yet see HÜBSCHMANN, *IF*, xvi. 340, 469), and Van's history appears to be different, cf. LYNCH, *Armenia* ii. 59. Even Yaqut's *Vann* 'bourg de Qouhistan' (tr. BARBIER DE MEYNARD, p. 590) can hardly be considered. Any suggestion, moreover, to think of the Avestan Varena cannot be entertained, as the name in that event would be written with the Pahlavi sign for internal *r*. Possibly one might think of Nur, the name of a district and river near Amol (cf. § 59) in Mazandaran, but the suggestion is not certain. In any case the city must be somewhere in Ataropatakan (Azarbaijan) as is shown by the context (§§ 56—59).

With regard to the name of the founder I have suggested *guraxšān*(?) as a makeshift, referring to the mythical Armenian ruler *Gorak*, the predecessor of Hrant I (Orontes Ἀρουάνδης), according to

¹ For *darpūstih* as a stronghold or citadel, cf. STACKELBERG, *WZKM*. xii. 242

Moses of Chorene—see JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, pp. 40^b, 118^a. As to the Fortress of Arvandas, we may recall the fact that Arvandas was the father of Bevarasp or Azhi-Dahaka, the tyrant monster (cf. JUSTI, *Iran. Namenb.* 41^a, 60^b) so that the maleficent Tur i Bratarush in fortifying the citadel found company befitting his own wickedness. According to tradition, his sorcery and machinations were brought later into play, especially against Zoroaster, whose youth was passed in Azarbaijan (cf. *Zoroaster*, pp. 28, 128).

6. Zoroaster and the Town of Amui.

The number of towns which claim to be Zoroaster's birthplace or to be associated with his name is almost as great as Homer's (cf. *J. A. O. S.*, xv. 221 seq.; *Zoroaster*, pp. 183 seq.). A new reference is that to Amui, southward from the Caspian Sea. The allusion is found in Shatrōihā § 59.

Shatrōihā 59. *šatrōstān ī amūi zandak ī pūrmarg kart ī sartzūšt ī spītāmān az [man] ān [zak] madīnā būšt [yahvūnī].*

'The Sorcerer (Zandak), who is full of death, founded the city of Amui (Amar), and Zardusht, descendant of Spitama, was of that place'.

There can be little doubt that *Āmūi* is etymologically the same word as the classic Ἄμυρος in Atropatene, referred to by Ptolemy (cf. *Zoroaster*, p. 211), and etymologically also the same as Āmūl, which BLOCHET reads (see discussion by MARQUART, *Ērānšahr*, p. 136). In *Archiv für Religionswissenschaft*, iv. 361, my pupil Dr. L. H. GRAY has suggested that the city referred to may not be Amul on the southern shore of the Caspian in Mazandaran, but another city Amul on the road that leads from Bokhara to Marv. Although much may be said in favor of this, I am inclined not to depart from the Atropatakan region, which MODI *op. cit.*, pp. 160—162 also favors, and the allusion to sorcery (*zandak*) also would harmonize with Mazandaran. We have no other allusion associating Zoroaster directly with Amol (Amar, Amui), but the teacher may have passed some of his time there (cf. GRAY, *AR.* iv. 361). MARQUART, *Ērānšahr*, p. 122, thinks that there is a lacuna in the text and that the town of Rai, which is associated with Zoroaster's mother, has dropped out, for this

¹ Reading *kart ī* for JAMASPJI's *kartō*; BLOCHET has *kart* without a conjunction

important place is missing from the Shatrōihā. It may be emphasized again that the other town-names in the immediate context of Amui are located in Ataropatakan.

7. *Zoroaster from Muqan or Mughan.*

The list of places hallowed by Zoroaster's name is not exhausted. Here is a new one which is of interest and is in general harmony with the more important references that associate Zoroaster's youth with the extreme north-western part of Iran. It is found in Al-Tha'alibi, a contemporary of Firdausi, whose work has been edited and translated by ZOTENBERG, *Histoire des Rois des Perses*, Paris, 1900, p. 257. Al-Tha'alibi cites the older authority of Ibn Khordadhbah, about A.D. 800, and says: 'According to Ibn Khordadhbah, Zardusht was a descendant of Manuchihar and he was from *Muqān* (موقان) in Adharbaijan'. Muqan, or Mughan, according to Yaqut and other Arabic geographers, is a district in the region between Ardabil and Tabriz and received its name from its chief town. This is precisely the territory which is associated with the home of Zoroaster's father, according to my view of tradition (cf. *Zoroaster*, p. 193 seq.). With regard to Ibn Khordadhbah, the only pertinent allusion to Muqan which I can find is one in which, among other towns in Azarbaijan, he mentions it in connection with 'Urumia, the city of Zardusht'.

It is to be hoped that other Pahlavi and Persian texts may be found, edited, and translated which will throw still more light on the interesting subject of Zoroaster's life.






Die Sonnenaufgänge im Schāhnāme.

Von

Paul Horn.

nser hochverehrter Pir liebt aus der neupersischen Literatur am meisten das Schāhnāme und den Gulistān. Ein Thema aus einem dieser beiden Werke schien daher für seine Festschrift vor allem am Platze zu sein. Der Gulistān konnte indes nicht in Betracht kommen, weil die Sa'di-Handschrift des India Office (Nr. 1117 bei ETHÉ) nicht zu Rate gezogen werden konnte, und so blieb das Schāhnāme, das ja Vorwürfe die Menge bietet. Ich habe hier ein Thema herausgegriffen, das der Jubilar selbst einmal zur Bearbeitung empfohlen hat (im *Grundriß der iran. Philologie* II, 183), nämlich eine Zusammenstellung der in dem Epos vorkommenden Sonnenaufgänge. Zur Vervollständigung des Bildes habe ich auch die Untergänge beigefügt und neben den Schilderungen des Tagesanbruchs noch die des Mittags, des Abends und der Nacht samt den Mondauf- und -untergängen herangezogen. Der Reichtum der Phantasie des Dichters spricht für sich selbst. Firdausī schreibt sich nur selten ab, meist variiert er wenigstens in einer Kleinigkeit. Auch die Fülle der synonymen Worte, die ihm zur Verfügung stehn (für Sonne z. B. خورشید, خور, هور, شید, آفتاب, مهر), bringt Abwechslung in die Diktion hinein.

Die Sonnenaufgänge, deren Technik augenscheinlich auch die Schilderungen des Mondaufgangs, des Hereinbrechens der Nacht usw. beeinflußt hat, sind im wesentlichen wohl Sondereigentum Firdausī's.

In seinen Quellen fand er die kunstvollen Formen, die er häufig bietet, nicht vor. Das läßt sich durch einen Vergleich seiner Behandlung der Ardaschir-Episode mit dem Pehlewī-Roman beobachten. Im Schāhnāme steht z. B. ۱۳۷۱, ۱۳: „Als das Gesicht der Erde wie Pech ward“, im Pehlewī einfach: „In der Nacht“ (SANJANA's Ausgabe II, 7) oder ۱۳۷۱, 4 v. u.: „Als das Antlitz der Erde von der Sonne gelb ward und die lazurne Nacht in die Krümme kam“ gegen: „Als es am Morgen war“ (SANJANA II, 12). ۱۳۷۳, 1 v. u. hat der Dichter aus dem Sonnenaufgange des Pehlewī: „Als die Sonne die Spitze emporhob“ (SANJANA III, 10; NÖLDEKE's Übersetzung S. 44 Anm. 5) einen Untergang gemacht: „Als die Sonne bleich ward und die Nacht den lazurnen Schleier hinbreitete“ — mit dem *tēx* des Pehlewī könnte übrigens das „Schwert“ der Sonne gemeint sein, so daß dies Bild (s. unten) schon alt wäre. Diese Beispiele genügen. Die Daqīqī angehörige Zarēr-Episode ist (wie auch das mittelpersische Zarērbuch) in den Naturschilderungen sehr schlicht, von diesem Vorgänger hat Firdausī also auch nichts annehmen können. Daß die Awestadichter sich mit Nüchternheiten wie „Wenn die Sonne herausgeht, herauswächst, im Lichtraum Wärme macht“ begnügen, ist nicht verwunderlich.

Was vielleicht manchen Leser überraschen wird, wie es auch mich zunächst überrascht hat: Morgenröten finden sich im Schāhnāme gar nicht (71 Anm. 4 ist unecht) und Abendröten bloß eine einzige. Die Sonne geht nur gelb auf und unter — auch der Sandarak (سندروس), mit dem die Morgenhelle oder die Sonne verglichen werden (s. unten), ist ja gelb, nicht rot. Ein roter Rubin (لعل) findet sich lediglich einmal bei einem Sonnenuntergange (954, 1482), sonst erscheinen zum Vergleich immer gelbe (باقوت زرد) — auch 874, 75 soll der لعل رخشان wohl ausnahmsweise einen gelben bezeichnen. Wie mich Kollege Prof. WISLICENUS belehrt, ist dies übrigens durch die astronomischen Verhältnisse (Äquatornähe) sowie die außerordentliche Klarheit der Luft im Orient begründet. Die Morgendämmerung ist „die Weiße“ (سپیده), „der Ril“ (چاک), der „Nachtfang“ (شبگیر), eine Übersetzung mit „Morgenröte“, wie sie auch RÜCKERT gelegentlich hat, daher als irreführend besser zu vermeiden.

Daß mein Stellenverzeichnis schlechthin erschöpfend sei, wage ich selbst nicht zu hoffen. Während mehrfacher Lektüre des Schāhnāme's habe ich mir fortwährend die allerverschiedensten Dinge notiert,

leider nicht immer konsequent an den gleichen Orten. Ein Sonnenaufgang im Zeichen des Widders z. B. kann in meinen Sammlungen unter Frühling, Sonnenaufgängen oder Sternen stehen oder auch nur in meinem VULLERS unter *جره (حمل)* verzeichnet sein. Dennoch hoffe ich, daß nur wenige wirklich wichtige Stellen unberücksichtigt geblieben sind, da ich mein gesamtes Material für diesen Aufsatz sorgfältigst durchgesehen habe. Die Zahlenangaben in arabischen Typen gehen auf TURNER MACAN'S, die anderen auf die Leidener Ausgabe (1809—1904 die bereits gedruckten Seiten des vierten Bandes).

Als beim Morgengrauen (498, 1065; 1457, 235) die Sonne heraufeilte, der Tag (1489, 2 v. u. der Berg; 1476, 4 v. u. die Arbeit) wuchs und der Schlaf schwand (wörtl. durch die Seihe rann; 144., 7 v. u.); wenn die strahlende S. hervorkommt (496, 1030).

Als die S. vom Osten heraufkam wie die Wange der Geliebten (232, 1845).

Als die S. in das Zeichen des Widders trat, aus ihm herausleuchtete (14, 7, 8).

Die S. ward hoch (263, 351; 352, 604; 656, 2375 wohl schon vorgerücktere Morgen- oder Mittagszeit).

Als die strahlende S. zum Vorschein kam und die Erde einer Bockshornkleeblüte gleich ward (712, 555), und die Morgenhelle aus der Krümme des (Himmels)bogens (des Schützen?) hervoreilte (875, 92).

Als die S. am Himmel leuchtend ward (398, 293; 441, 128; 1474, 16), als die S. aufleuchtete (1493, 2 v. u.), als die kreisende S. am Firmamente aufleuchtete (1469, 448); wenn die S. am Firmamente hell und die Spitze des Berges einem Panzerrücken gleich wird (erglänzt; 1496, 4 v. u.); als die Nacht davon ging, es Tag ward und die welterleuchtende S. aufstrahlte (1523, 461).

Als die Weltleuchte am Firmamente (1419, 1 v. u.), vom Berge (1449, 71) aufleuchtete (259, 278; 1604, 1883; 1778, 49; 1743, 15; 1474, 3; 1476, 3 v. u.; 1491, 3 v. u.), den lazurnen Schleier abwarf und die Erde mit Goldbrokat schmückte (1476, 4), der Tag die beiden Locken der finstern Nacht ergriff und sie (daran) aus dem pechfarbenen Schleier herauszog, während der Mond sich die Lippen blutig biß (942, 1271). Als beim Riß des Tages die Weltleuchte sichtbar ward (907, 634 — P. das welterleuchtende Schwert), die welterleuchtende S. aufstrahlte (1036, 11 v. u.). Wenn die welterleuchtende S. (1074, 14), die Majestät

der w. S. sichtbar wird (1172, 4 v. u.); wenn die welterleuchtende S. (1171, 1), die Weltleuchte über das Firmament heraufkommt (1191, 5); als es Tag ward und die Zeit des Lichts der Weltleuchte kam (1090, 1 v. u.).

Als die strahlende (1894, 1600) Lampe das Haupt über den Berg hob (38, 74; 1458, 241) und Ebene und Hang wie Brokat erglänzten (1854, 857), und die Erde einer goldenen Schabracke gleich ward, hätte man sagen können, es sei ein Becher aus gelbem Rubin auf den Lazurschleier gelegt worden (1171, 9 v. u.). Als der Hang silberfarben ward und die gelbleuchtende Lampe zum Vorschein kam (1181, 3); als die S. über dem Rücken des Berghangs sichtbar ward und einer hellen Lampe gleich heraufkam (710, 527), das Haupt über den Berghang hob und die goldene Lampe auf das Firmament setzte (1130, 1136), über den Rücken des Berghangs (C. Raben) kam und die Welt einer hellen Lampe gleich ward (10.v, 1), als die S. die Lampe in das Zeichen des Widders setzte (1171, 8 v. u.).

Als die Welt durch die S. hell ward (1260, 2318), die Welt hell ward und das Banner der finstern Nacht sich versteckte (1593, 1668), das Antlitz der Erde sonnenfarbig (1171, 3), von der Sonne gelb ward und die lazurne Nacht in die Krümme (ihres Schlägels) kam (873, 60; 1171, 4 v. u.).

Als die S. die Welt schmückte (1120, 958; 1171, 6 v. u.), als die strahlende S. aus dem Zeichen des Widders die Welt allüberall schmückte (1290, 353).

Als die S. den gelben Brokat ausbreitete (1216, 1474).

Als die lazurne Kuppel den gelben Rubin heraufbrachte und zeigte (31, 161 — vergl. 38, 75: Die S. breitete, sozusagen, den gelben Rubin über die lazurne Kuppel aus); als der lazurne Schleier verschwand und der gelbe Rubinberg zum Vorschein kam (1181, 3), und die Welt durch den Anblick der S. gelb ward (1171, 9 v. u.); wenn das Meer des gelben Rubins die Wogen über die lazurne Erde wälzt (895, 425).

Als die S. am Firmamente ihr Geheimnis enthüllte (1171, 1 v. u.), als die leuchtende S. ihr Geheimnis enthüllte (186, 1029) und überall ihr Antlitz aus der Höhe zeigte (632, 1944).

Die Sonne steigt aus einem Meere oder einer Quelle empor.

Als die S. aus dem wallenden Meere heraufeilte und der pechfarbene Schleier unsichtbar ward (1011, 14); es kam ein gelbes Schiff

aus dem Wasser herauf (117v, 4 v. u.). Als die Sonnenquelle aufwogte und die Köpfe aus dem Schlafe wach wurden (205, 1364); einen Strahl (درخشش = درفش) warf die Sonnenquelle (die S. selbst; 1001, 10)¹.

Gern läßt der Dichter die Sonne hinter einem Berge hervorkommen — das wird er in Chorāsān täglich so gesehn haben.

Als die leuchtende (167, 693) S. über den Berg kam (897, 471; 900, 529; 1689, 3394; 1732, 4146; 1v.2, 2) und die Lampe der Welt die Erde frisch machte (1598, 1774); als die S. ihre Strahlen über den Berg warf (211, 1483). Als die S. über die Höhe kam und Tal und Ebene weißem Kristall gleich wurden (1099, 9).

Die S. hat als ehemaliger Gott eine körperliche Gestalt, der Dichter spricht von ihrem Haupte, Antlitz, ihren Wangen, Händen usw.

Als die gelbe (1183, 10) S. das Haupt über den Berg bzw. das Gebirge (کوه: 1091, 443; 1767, 179; 1v.2, 1; کوهسار: 534, 206; 701, 359; 1132, 1182), den finstern Berg (336, 323; 1932, 9; 2.4., 15), schwarzen Berg (1172, 2), hohen Berg (456, 393), die Spitze des Bergs (73, 215; 1437, 3060; 1370, 3 v. u.; 148., 7 v. u.) hob bzw. zog (1439, 3097); als die leuchtende S. das Haupt über den Berg hob und Haupt und Krone des weißen Tages herbeikamen (867, 1667); als die S. das Haupt über den finstern Berghang (1769, 205), den Rücken des Berghangs (nicht „Raben“) hob und die Erde einer leuchtenden Lampe gleich ward (1791, 149); als die S. das Haupt hob und der Himmel die Nacht überwältigte (1896, 1633); als der Himmel sich eine Nacht gedreht hatte und die strahlende S. das Haupt über den Berg hob (1199, 2); als die Weltleuchte am Firmamente das Haupt hob (1324, 1013; 113., 4), das Haupt über den Berg hob (1020, 8 — und die Erde der Tag in Seide kleidete 192, 5); als in finstrer Nacht die S. das Haupt am Firmamente erhob (1337, 1279).

Als die S. das Haupt aus dem Zeichen des Löwen² erhob (122., 7 v. u.) und der Himmel die Nacht überwältigte (757, 1328; 1896, 1633), die Erde weiß wie das Gesicht eines Römers (1172, 4; 887, 295), einem Glanzmeere gleich ward, indem die S. einen goldnen Schleier brachte und ihn über die lazurne Kuppel deckte (1v.2, 2).

¹ Vergl. 879, 158; 1456, 205; 117., 7 v. u.

² Des Stiers (1308, 716; 1875 Anm. 2 V. 9; 1701, 4 v. u.), des Krebses (887, 295; 1309, 729)

Als die strahlende (349, 543; 1110, 9) S. am Firmament (1288, 12), aus der Ähre (Tierkreiszeichen; 775, 154) ihr Antlitz zeigte und schreitend auf die Rundung des Himmels heraufkam (820, 872), und die Welt aus ihrem Antlitz voll Liebe machte (900, 518), gleich einer Schönen mit einem Herzen voll Liebe (915, 780), das Angesicht der Erde in Liebe schmückte, im Zeichen des Widders die Krone auf's Haupt setzte und dadurch Ost und West froh ward (1584, 1522), als der kreisende Himmel die Tür seines Gartens öffnete, jener Bockshornkleehaufe (der Sonnenball) sichtbar und die Locke der finstern Nacht unsichtbar ward (1117, 9 v. u.); als die eine Hälfte des kreisenden Himmels sich gewandt hatte und die leuchtende S. ihr Antlitz zeigte (567, 817), als die finstere Nacht ihren moschusfarbenen Schleier warf und die S. ihr Antlitz zeigte (18.v, 9).

Als die S. ihre Fläche zeigte, sich auf ihre hohe Höhe setzte und sich des Zeichens des Widders bemächtigte (792, 402).

Als die S. ihre Wange aus der Tiefe heraufzeigte (1087, 2 v. u.).

Als die S. ihre Hand am Firmamente zeigte (1000, 11; 1099, 1 v. u.) und der finstern Nacht die Wangen mit den Nägeln zerkratzte (1357, 1672), und die finstere Nacht das Reisegepäck zusammenband (1078, 12 v. u.).

Als die S. ihre Faust auf den Rücken des Stieres legte (935, 1161), aus dem Zeichen des Krebses herausstreckte und das moschusfarbige Hemd zerriß (918, 824), den Rost (P.) niedertrat und den Schlaf vertrieb (wörtl. „sehte“; 1187, 2 v. u.).

Als die leuchtende S. die Flügel ausbreitete (diese Redensart ist auch sonst beliebt und bedeutet nur: sich aufmachen) und der schwarze Rabenvogel (die Nacht) sein Haupt neigte (497, 1049).

Die Sonne tritt wie ein Krieger auf oder sie erscheint als ein Schäh.

Als die S. den goldenen Schild erhob (477, 713), ergriff (1770, 229) und die Nacht ihren türkisenen Schleier über's Haupt zog (1315, 841), die finstere Nacht vor ihm (dem Schilde) die Hände über den Kopf legte und das moschusfarbige Hemd abwarf, während das Antlitz der Erde an Farbe wie ein (gelber) Rubin ward (1577, 1402); als die S. ihr Haupt gleich einem goldenen Schilde über das kreisende Firmament hob (612, 1612), heraufeilte und einem goldenen Schilde gleich sich im Wasser spiegelte (1482, 694).

Als die Weltleuchte (492, 962), die Sonne ihr Schwert zeigte und das Haupt der finstern Wolke (Nacht) in Schlaf sank (671, 2615);

wenn die S. ihr Schwert aus der Hülle zieht (534, 202), als die S. ihr strahlendes Schw. zog und der finstern Nacht Haupt unsichtbar ward (768, 65), ihr Schw. von der Seite zog und die finstere Nacht davor den Saum einzog (1556, 1056), ihr Schw. über die Bergspitze zückte und die Welt einem weißen Kristall gleich ward (151, 395); als die weiterleuchtende S. ihr schneidiges Schw. in den Wolken erhob (19.v, 3 v. u.); wenn die S. das Schw. der Glut¹ zieht, legt die Finsternis ihr Haupt zum Schläfe nieder (484, 826); als der Himmel gelb ward und die S. das Schlachtschwert zog (1827, 337).

Frühmorgens, als die S. den Dolch zog und die finstre Nacht aus Furcht unsichtbar ward (1850, 776); als die S. den D. am Berge erhob (1899, 3 v. u.), den D. aus der Scheide zog und der gelbfarbige Schleier sichtbar ward (1897, 7). Als der Rost der Nachtweile schwand, der glänzende D. zum Vorschein kam und das Antlitz der Erde einem (gelben) Rubin gleich ward (1007, 795).

Wenn die S. die Lanze erhebt (1438, 3092), als die S. die Lanze oben erhob (1111, 8); aus der Tiefe erhob und des Gehens im Schiefen (der unteren, unsichtbaren Halbkugel) überdrüssig ward (874, 74); als die S. die Lanze von oben warf (1474, 545), als die hohe S. die Lanze warf und die finstre Nacht vor ihrem Glanze traurig ward (1807, 11 v. u.), über das leuchtende Firmament warf und die Nacht den fest gefaßten² Zügel wandte (1364, 1794).

Als die leuchtende S. vom hohen Firmamente ihren Moschuslasso (ihre Strahlen) werfen wollte (440, 120).

Als die leuchtende S. den Thron herrichtete (1981, 10 v. u.), als die S. den Schemel neben den Thron setzte und die Erde weiß wie ein Römergesicht ward (1378, 4), als sich die S. auf den goldnen Thron setzte und die finstre Nacht sich die Wangen mit den Nägeln zerkratzte (1487, 768).

Als die Majestät der gelben S. sichtbar ward und die lazurne Nacht ihre Locken wickelte (die vorher, V. 10, aufgelöst waren; 1908, 12).

Als die strahlende (897, 456; 1017, 11) S. ihre Krone von oben (320, 89; 1588, 1592; 1000, 12), am Firmamente (1477, 593; 1011, 15), früh (1110, 12) zeigte, und Kampfer (Helle) auf ihren Elfenbeinthron hinbreitete (897, 456), und sich auf den silberfarbigen Elfenbeinthron

¹ تیش (nicht تیش) auch 552, 531; 1181, 780

² Wörtl. den „gesammelten, zusammengenommenen“

setzte (1115, 867), heraufkam und sich auf den Elfenbeinthron setzte (1024, 1081), und auch die Luft der Erde ihr Geheimnis enthüllte (1588, 1592), und die Erde strahlendem Elfenbein gleich ward (1017, 11; 1110, 12 einem Elfenbeinmeere), und die (Flammen)zunge aus der Krümme des Himmels herauskam (1007, 15), und die Oberfläche des Teakholzes (des Himmels) wie Goldglanz ward (1477, 593), die lange Nacht ihr Antlitz verhüllte und die Leuchtende am Himmel erstrahlte (1400, 12).

Als die S. aus den Fischen ihre Krone zeigte und das Ehrengewand aus Elfenbein über die Erde hinbreitete (1444, 11), aus dem Osten ihre Krone zeigte und die gelbe Blume (die Sonne) über der Erde teakholzfarbig ward (1874, 2 v. u.).

Als die Sonnenkrone aufleuchtete (1477, 2 v. u.), die Erde gelb, Berge und Meer wie Elfenbein wurden (1017, 13); als aus der Krümme des Himmels die Zier der Sonnenkrone zum Vorschein kam (1111, 3).

Als die S. frühmorgens ihre goldene Kuläh zeigte (1870, 6 v. u.); als die S. ihre g. K. erhob, das Zeichen des Widders wie ein (gelber) Rubin ward und das Antlitz der Erde allenthalben lächelte (1595, 1714); wenn der Berg die g. K. auf's Haupt setzt, die finstre Nacht vor ihr den Saum hebt und einen Schleier über das Haupt zieht (1295, 458).

Als die S. ihr Banner auf der (Himmels)ebene erhob und der Rachen der Nacht vor ihrem Dolche dunkel ward (sie mußte ihn schließen; 834, 1089), ihr B. aus dem Meere erhob und die dunkle Luft poliert (glänzend) ward (1017, 7), ihr weißes B. aus dem Meere erhob und die Sterne keine Hoffnung mehr auf die Finsternis setzten (1477, 9), ihr leuchtendes B. zeigte und das seidene Dunkel saffranfarbig ward (1035, 1265), die chinesischen Fransen zeigte, am Berge das goldene B. aufleuchtete und das seidene Dunkel versank (1862, 994). Wenn die strahlende S. das Banner erhebt und das Antlitz des dunkeln Firmaments leuchten macht (1302, 586), und die dunkle Erde wie Goldglanz wird (1438, 3086).

Als die S. ihr Zelt aus gelbem Brokat an der lazurnen Kuppel aufschlug (930, 1058).

Als die S. am Himmel ihr Heer aufstellte und die finstre Nacht eilends verschwand (927, 1003).

Als die S. den Vorhang vor sich hinwegtat, die Morgenhelle heraufkam und der Schlaf schwand (88, 496), aus dem Vorhange

emporstieg und die Welt von der Erde bis zu den Plejaden in Besitz nahm (236, 1924), mit der Farbe des gelben Dinärs den lazurnen Vorhang bezwang (1012, 886).

Als die S. den pechfarbigen Schleier zerriß und aus dem Vorhange heraustrat (472, 627), den moschusduftenden Schleier zerriß und ihr Gesicht am Firmamente zeigte (1010, 10), über den indigo-farbenen Schleier mißmutig ward, ihn zerriß und herauskam (901, 540); als die S. aus dem Schl. erkennbar ward und aus dem Zeichen des Schützen auf den Thron stieg (1484, 715), aus dem lazurnen Schl. hervorkam und den gelben Brokat anzog (1591, 1630) — 1789, 8 v. u. ist unecht.

Als sichtbar ward der elfenbeinfarbene Schl. und die Sonne aus dem Zeichen der Zwillinge herauskam (1797, 6), der gelbfarbige Schl. und die Welt dadurch einem Leopardenfelle gleich ward (1107, 2 v. u.); als golden ward der moschusduftende Schl. und die Strahlende ihr Antlitz am Firmamente zeigte (1014, 12); als der lazurne Schl. hell und die Welt wie ein gelber Rubin ward (1302, 588).

Als zum Vorschein kam der gelbe Becher, den man Sonne mit Namen nennt, den lazurnen Schl. wegwarf und den gelben Rubin über die Erde hinbreitete (1081, 15); wenn die Weltleuchte am Firmamente den lazurnen Schl. wegwirft und der Becher aus gelbem Rubin zum Vorschein kommt (1688, 3376).

Mit dem Schleier wechselt das Hemd:

Als die S. das moschusfarbene (918, 824), das pechfarbige Hemd zerriß und aus dem Vorhange herauskam (1464, 367); die S. zerriß das Türkishemd und der leuchtende (gelbe) Rubin ihres Leibes kam zum Vorschein (874, 75); als die S. das Gesicht der Luft gelb machte und ihr lazurnes Hemd abwarf (1047, 2), den Rost vom Firmamente hinwegnahm und das moschusfarbene Hemd zerriß (1329, 1117).

Unecht sind: Als die S. ihr Bild (عكس) am Himmel erhob und die Purpurröte über das Dunkel ausbreitete (71 Anm. 4); als die Nacht die schwarze Seide zerriß und die Erde vom Strahl der Sonne hell ward, entfachte der König der Sterne aus dem lazurnen Vorhange eine Leuchte von gelbem Golde (257 Anm. 6).

Der Sonne geht die Morgendämmerung (سپیده) voraus, beider Auftreten wird häufig ganz identisch geschildert.

Als die M. von ihrem Orte heraufkam (167, 688), heraufeilte und die Taille der finstern Nacht sich krümmte (indem diese ihr eine huldigende Verbeugung machte; 109, 866); als die eilende M. herauf-

eilte und die finstere Nacht den Saum einzog (1131, 10 v. u.); die M. eilte herbei und der Glanz der Sterne ward unsichtbar (1521, 428; 1546, 877).

Die M. eilte über den Berg herbei und die finstere Nacht krümmte sich (1707, 3722), die M. kam über den schwarzen Berg (1156, 286) und die Nacht zog den schwarzen Schleier ein (1905, 11 v. u.).

Als die M. ihr Haupt über den Berg hob oder zog (253, 160; 1315, 842; 1760, 34) und einem goldenen Banner gleich über den Berg hang kam (1521, 18), und der gelbe, leuchtende Schild zum Vorschein kam (1111, 9), und der Saum der finstern Nacht unsichtbar ward (1179, 745), und die finstere Nacht den Schleier über das Haupt zog, um ihr Antlitz vor der strahlenden Sonne zu verbergen, die Sonne ihr aber nachlief (1603, 1864). Als die M. ihr Haupt aus dem Glanzmeer (1311, 7), aus dem Zeichen des Löwen erhob (841, 1217); als die M. aus dem gelben Rubin über die lazurne Kuppel heraufkam (1472, 517).

Als die M. oben die Fahne erhob und das Gesicht des dunkeln Firmaments kampfergleich (weiß, hell) ward (1865, 1052); als der moschusfarbige Schleier hell ward und die M. ihn mit ihrer Hand packte (1912, 8 v. u.). Als die Lanze der M. über den Berg heraufkam und der Saum der finstern Nacht verschwand (1111, 7 v. u.), als die N. den Zügel faßte und umkehrte, während die M. die glitzernde Lanze erhob (1634, 2448).

Auch der Tag vertreibt die Nacht.

Neben der schlichten Wendung: Als die Nacht Tag ward (z. B. 72, 189; 111, 882; 118, 980; 189, 1084; 269, 435; 1881, 1362; 1175, 11; 1513, 16; 1111, 6 v. u.) oder: Als die Nacht ging und der Tag nahe war (329, 211), heißt es poetischer:

Als der reine, gestorbene Tag wieder aus der finstern Erde aufstand (1321, 951; 1357, 1671); als der reine Tag das pechfarbige Gewand der Nacht zerriß (636, 2029), als der Tag das Hemd der Nacht zerriß und die weiterleuchtende Kerze zum Vorschein kam (1071, 2); als es Tag ward, die Nacht den Saum aufnahm und von oben das Banner der Sonne sichtbar ward (1521, 7); als der Tag das goldne Hemd anzog und die Weltleuchte sich westwärts wandte (1595, 1712), als der leuchtende Tag das Haupt über den Berg hob und die weiterleuchtende Kerze zum Vorschein kam (1175, 14); als die Nacht vor dem Dolche des Tages floh und furchtsamen Herzens und trockener Lippe enteilte (1111, 3 v. u.); als der Berg vom Tage wie

Sandarak (gelb) ward (782, 261; 1755, 130); als die Nacht schwand, es Tag ward und die welterleuchtende Sonne erstrahlte (1523, 461).

Als der leuchtende Tag den Riß (die Morgendämmerung) heraufbrachte (vergl. 203, 1328; 333, 272) und den (gelben) Rubin (die Sonne) über die finstere Erde ausbreitete (770, 91); wenn der Riß des weißen Tages sichtbar wird (417 Anm. 2 V. 2; 1890, 5), und bis die Sonne zwei Teile des Tages durchmißt (108, 859); am Tagesriß, wo die Weltleuchte über dem Berge sichtbar wird (907, 634; 1036, 11 v. u.).

Die Zeit, wo es Morgen wird (بامدادان: 56, 422), frühmorgens (هنگام بام: 149, 368; از بامداد: 434, 23; بامداد پناه: 1665, 2997; 1883, 1385), früh (پناه: 28, 99), die Zeit der ersten Morgendämmerung (شبگیر: 244, 28¹; شبانگه: 6, 91; 262, 331 — vergl. RÜCKERT, *ZDMG* 10, 205) kündigt der Hahnenschrei (244, 28; 616, 1678; 1102, 10 v. u.) oder der Vögel Gesang an (1391, 2307). Als sich der Ebenholzschleier versteckte und von Ferne der Ruf des Hahns erschallte (1878, 2).

Der Mittag wird meist nach dem Stande der Sonne berechnet.

Wenn die S. über die Spitze der Kuppel geht (721, 718); als die S. auf die Spitze der Kuppel gelangte (118, 985), zog (1892, 1557), über die Kuppel des Himmels schritt (922, 899), auf die Kuppel kam (101, 10 v. u.), als die (leuchtende) S. sich über die Kuppel wandte² (260, 289; 269, 441; 342, 419; 504, 1186; 1613, 2053; 1853, 832; 174, 17; 1738, 10 = 1889, 11 v. u.).

Als die S. gerade (senkrecht) ward (821, 881 — vergl. 1443, 3177 die S. steigt in den Zenit), wenn die S. hoch am Himmel wird (1303, 604; 1890, 10 v. u.).

Zu Mittag (نیمروز), wo die welterleuchtende S. auf die Höhe zieht (1084, 3 v. u.), darüber schritt (121, 1023), als die Krone der Weltleuchte auf den Zenit kam (1013, 14).

Als die eine Hälfte des strahlenden (111, 883) Tages vergangen war und die Weltleuchte den Zenit (فلک) durchmaß (1373, 5 v. u.). Als die Sonne sich von der Höhe wandte (118, 988), als die leuchtende S. sich vom Zenit wandte (342, 419; 1304, 633).

Den Nachmittag haben wir:

Als die S. sich von dem kreisenden Firmamente wandte (121, 1025 — Mittag war es in V. 1023 gewesen) und von der Höhe nach

¹ Z. B. auch 29, 125; 162, 597; 206, 1399; 371, 884

² Bisweilen auch spätnachmittags oder abends

Westen schritt (923, 923), waren 9 Stunden vom Tage verstrichen (also nachmittags um 3 Uhr; 1263, 2372).

Als die S. Schatten hinbreitete (499, 1090; 1181, 796), als die Lanzen (der Krieger) auf der Erde Schatten warfen (260, 291), gehen auf die Abendzeit wie auch: Als die Erde kühl ward und ein sanfter Wind über die Höhe des Berges wehte (1603, 1861).

Wie die Sonne früh aus ihrem Meere aufgeht, so kehrt sie auch abends wieder in dieses zurück.

Die leuchtende S. ging in's Wasser und die finstere Nacht kam eilig herbei (398, 291); wenn die leuchtende S. dorthin (zum Lebensquell) gelangt und in dem tiefen Meere unsichtbar wird, die Erde hinter der Quelle in's Dunkel versinkt und das Sichtbare der Welt verschwindet (1882, 1371); als die S. bleich ward und in die lazurne Quelle hinunterstieg (1883, 1386); als die Quelle (die S.) im Westen davonzog und die Nacht den Pechschleier über das Haupt zog (188., 9 v. u.).

Als der Tag ganz finster ward und die Weltleuchte sich nach Westen wandte (1790, 127), als im Westen das Antlitz der S. finster ward und der Himmel den moschusfarbenen Brokat anlegte (1770, 226), als die S. im Westen bleich ward und die Nacht zu ihr: Geh' aus dem Wege! sagte (1870, 7).

Als die S. aus der Welt unsichtbar ward und die finstre Nacht den Saum über den Tag zog (474, 653), als die strahlende S. unsichtbar ward und die finstre Nacht ihr Heer am Firmamente aufstellte (819, 853), man die Tür des (Himmels)gemachs schloß und der Schlüssel (die Sonne) verloren ging (164, 633); als die S. in ihr Versteck ging (1897, 4), die S. verbirgt sich und die Nacht kommt (359, 716).

Als das Antlitz der S. welk ward (1777, 3), wenn es bleich wird und der lazurne Schleier zum Vorschein kommt (904, 578; 1877, 3): als die S. über dem Berge (1483, 713) bleich ward (1353, 1588; 1771, 2; 1877, 11 v. u.; 1777, 12) und die Nacht den lazurnen Schleier ausbreitete (1777, 1 v. u.), als die strahlende S. bleich ward und die eine Hälfte des Firmaments lazurn ward (1777, 9 v. u.).

Als dem Auge das Auge der weiterleuchtenden S. entschwand (563, 745), als dem Auge die S. unsichtbar ward und die finstre Nacht ihr Heer über den Berg zog (1126, 1086).

Als die strahlende S. den Rücken zeigte (592, 1273; 863, 1605) und das Herz des Westens über ihren Rücken verdrießlich ward (1598,

1772); als der S. der Rücken finster ward und der Tag dem Wiedersehn mit der Nacht nahe war (1313, 804).

Als die Kerze der Welt in die Krümme (des Schlägels der Nacht) geriet und die Nacht ihre pechfarbigen Locken auflöste (1161, 5 v. u.), als die Kerze des kreisenden Himmels ganz andersfarbig ward in Art und Gesicht (192, 4); als das Antlitz der Erde gleich dem Flügel des Raben ward und die Leuchte von der Höhe des Berges hineinkam (in ihr Meer; 781, 259).

Als die Himmelskrone unterging (1371, 2), als die strahlende S. verdrießlich zur Rüste ging (101, 9 v. u.).

Als die S. den gelben Schleier über den Kopf zog und der Westen einer Bockshornkleeblüte glich (1605, 1892); [als die S. in dem indigofarbenen Gewande verschwand und die Nacht einem Mohren gleich herauskam (256 Anm. 3 V. 1)].

Als die kreisende S. farblos ward und das Gestirn (die S.) in das Zeichen des Sirius trat (192, 7; nach freundlicher Mitteilung von Prof. WISLICENUS ist hier wohl die Zeit zwischen dem heliakischen Unter- und Aufgange des Sirius gemeint); die S. ward finster (371, 884), lazurfarbig (636, 2028).

Ein Untergang mit Abendröte: Als die Luft von der S. rubinfarbig ward (لعل — لعل ثون) ist der rote Rubin) und die finstere Nacht auf die Kuppel trat (954, 1482).

Die Nacht.

Die Nacht kam (328, 206), die finstere N. kam herbei (297, 266); es wird ganz finster (50, 302; 73, 203); als die N. finster ward (z. B. 112, 994; 256, 222; 1161, 5 v. u., 1070, 6 v. u.; 1099, 6; 1181, 1 v. u.), schwarz ward (257, 240).

Als die N. kam, der Tag unsichtbar ward und Schwärze die ganze Welt ergriff (111, 886) und die Erde auf den Wegen finster ward (100, 2); als die N. mit der Sonne zusammen kam (1011, 7 v. u.).

Als die finstere N. ihr Haupt erhob und die strahlende Sonne unsichtbar ward (110, 879); die N. erhebt das Haupt über den Berg (1126, 1085), kam über den Berg (z. B. 256, 221; 1156, 281; 1177, 1; 1181, 18; 1190, 2 v. u.), die finstere N. kam eilend über den Berg (1181, 3 v. u.).

Als die finstere N. ihr Antlitz zeigte (1177, 2 v. u.); wenn die finstre N. ihr Antlitz mit Ambra wäscht und die moschusduftenden Locken löst (1181, 6 v. u.).

Als die Locken der finstern N. zum Vorschein kamen (1012, 883),

als die N. ihr schwarzes Lockenhaar zeigte und sich der Rücken des Mondes sorgenvoll (zur Sichel) krümmte (1024, 1079; vergl. Die finstere N. öffnete ihr grimmes Auge, der Rücken des Mondes krümmte sich darob aus Gram und die Welt ward schwarzem Moschus gleich: 1030, 1184): als die finstere N. ihre Locken ringelte, dieses Geringel dem Auge Schlaf gab und der Ebenholzvorhang sichtbar ward (1127, 7 v. u.). als die N. ihre schwarzen Moschuslocken unterwegs (im Weggehn) auflöste (1187, 1 v. u.).

Als die N. ihr schwarzes Banner erhob und die Sterne um den Mond sichtbar wurden (1222, 1), ihr Banner heraufbrachte (1379, 2 v. u.); die N. kam und heraufkam das schwarze Banner (1007, 7), das Banner der finstern N. kam über den Berg (1921, 7 v. u.).

Als der Tag bleich ward und die N. ihren lazurnen Schleier übernahm (1380, 14); als die N. den pechfarbigen Schleier erneuerte (1377, 9); die N. kam und legte den moschusfarbigen Schleier an (1323, 995) und zog einen Ebenholzschleier über das Sandarakgesicht (1483, 714); als der moschusfarbige Schleier zum Vorschein kam mit den Sternen darauf wie ein Leopardentrücken (1011, 13), als der pechfarbige Schleier zum Vorschein kam und die Sterne darin in Farbe aufleuchteten (1900, 13).

Als das Firmament die moschusfarbige Seide anzog (1072, 10), wenn das Firmament das schwarze Seidenkleid anzieht (1077, 6 v. u.): als der Schleier des Firmaments türkisfarben ward (1177, 5).

Als das hohe Firmament sich eine Krone aus Nachtkorallen machte und die Räucherkerzen (Sterne) über den Lazuur hinbreitete (887, 293).

Wenn die finstre N. ihr Heer vor dem Tage aufstellt (vergl. 819, 853; 1126, 1086) und das Haupt der welterleuchtenden Sonne erfäßt (1126, 1088); das Heer der finstern N. hatte über Ebene und Hügel einen Teppich wie Rabenflügel hingebreitet (1065, 5).

Als die N. die Herrschaft über die Erde an sich nahm und von Meer zu Meer Dunkel Platz griff, die Erde pechfarbig, der Berg wie Indigo, die Sterne gleich Kerzen wurden (1272, 6).

Das Gesicht der Luft ward finster (492, 966), wie Ebenholz (116, 953), das Gesicht der Erde ward finster (865, 1623) wie Pech (926, 991), das Gesicht des Kischwars ward wie Pech (1171, 13).

Der Himmel über der Erde ward finster (538, 273); der Tag ward finster und näherte sich der Nacht (1177, 5).

Die Welt ward finster (598, 1383), die Erde ward schwarz (1171,

11); als die helle Welt finster ward (108, 850), die Welt von der langen Nacht finster ward (1119, 9); als das Antlitz der Erde ebenholzfarbig ward (1223, 1613), als die Erde schwarz und der Mond einem silbernen Schilde gleich ward (1078, 1); die Erde ward einem Rabenflügel gleich, bis die Lampe ihr Haupt über den Berg erhob (1458, 241).

Wenn die Luft finster wird und die Nacht der Klaue der Sonne entrinnt (1125, 1069).

Als der rostfarbige Brokat schwarz ward (1118, 16).

Wenn die Welt zur Ruhe kommt und das Sichtbare sich verbirgt (1126, 1087).

Als die eine Hälfte der langen (262, 329), der finstern Nacht vorüber war (348, 538) und der Sirius auf das kreisende Firmament schritt (438, 82) und der Himmel sich kreisend über den Ball drehte (1314, 835).

Auf jede Nacht folgt wieder ein Tag.

Die Nacht ist schwanger (mit dem Tage); mag eine Nacht auch noch so lang sein, die Finsternis bleibt über ihr nicht dauernd. Tag wird's, wenn die Quelle (des Lichts, die Sonne) hell, die Welt wie ein badachschanischer Siegelring wird (199, 1254). (Alles schlief), aber nicht ruhte die schnellkreisende Kuppel (1001, 9).

In der Nacht waltet an Stelle der Sonne der Mond und zwar ganz so wie diese am Tage.

Als die Welt schwarz ward und der Mond sich in der Weise der Sonne hinsetzte (auf den Thron; 1118, 3 v. u.), als der M. sich auf den Thron der Sonne (P; Ausgabe: auf den Bergsaum) setzte (1309, 726), wie umgekehrt am Morgen: Als die Sonne sich an Stelle des Mondes hinsetzte (1111, 5 v. u.).

Als der M. sein Haupt über den Berg (895, 423; 1198, 8; 1199, 17), über das Firmament hob (1412, 2613; 1111, 7 v. u.); als der M. sein Haupt aus dem Zeichen des Krebses (1032, 1228), des Widders zeigte (1592, 1666); der M. erhob sein Haupt aus dem Zeichen der Fische und zerriß bis zum Nabel das schwarze Hemd (927, 992).

Wenn der M. sein Schwert über den Berg zieht (905, 599).

Als der M. auf dem Firmamente aus Teakholz die herzerfreuende Krone aufsetzte (1357, 1675), der Nacht das Hemd zerriß und seinen Thron auf das türkisene Firmament stellte (1007, 794); als der Kreis des Mondes am Himmel sichtbar ward und die finstre Nacht die lazurnen Locken wickelte (1108, 10).

In einer Nacht, die ihr Nachtkorallen gleichendes Gesicht mit Pech gewaschen hatte, wo weder Mars noch Saturn noch Merkur sichtbar waren, erschien der Mond in einem ganz besonderen Schmuck. Er rüstete sich, den Thron zu besteigen; $\frac{3}{4}$ seiner Krone waren (aber) lazurfarben (verdunkelt; der M. bildete eine Sichel), so daß er die Luft dem Rost (Dunkel) und Rauch überlassen hatte. Das Heer der finstern Nacht hatte über Ebene und Hang einen Teppich wie einen Rabenflügel hingebreitet; der Himmel glich rostzerfressenem Stahle, man hätte sagen können, er habe sich das Gesicht mit Pech beschmiert. Von allen Seiten erschien meinem Auge Ahriman, den Rachen aufgesperrt wie eine schwarze Schlange; so oft er einen kalten Hauch ausstieß, war es als wenn ein Mohr aus Kohlen Staub errege (1065, 1).

Ein Monduntergang: Als der M. sich von dem silbernen Throne entfernte (1621, 2200).

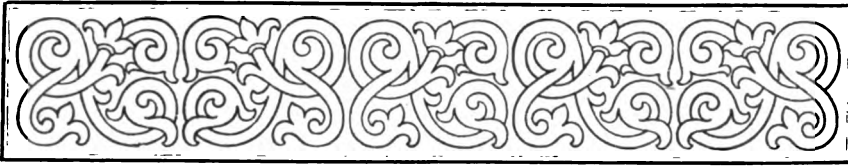
In einer ganz dunklen Nacht scheint auch nicht einmal der Mond: Als der Himmel von Sonne und Mond leer ward (938, 1214).

Beim Aufgehen der Sonne verschwindet der Mond.

Als die Sonne die strahlende Kuläh zeigte, ward des Mondes Wange einem silbernen Schilde gleich; er fürchtete Gerede (Spott), krümmte sich (verbeugte sich als der Geringere vor dem Höheren) und verhüllte sein Gesicht (986, 443); als der Rücken des Mondes unter der finstern Locke der schwarzen Nacht dünn und krumm (hier zur Sichel, wie 5, 87; 1024, 1079; 1030, 1184) ward, er (dann) ganz in die Nähe der Sonne trat und diese voll aus dem Wasser herauskam und ihre Wange wusch (954, 1490).

Nachschrift. Aus der Einleitung des Epos sind noch der folgende Sonnenaufgang und -untergang nachzutragen: Jeden Morgen, wenn einem goldenen Schilde gleich aus dem Osten die Leuchtende das Haupt erhebt, zieht die Erde das Hemd aus Licht an und wird die finstere Welt dadurch hell (5, 80); wenn sie (die Sonne) vom Osten nach dem Westen zieht, erhebt die finstere Nacht das Haupt aus dem Osten (5, 82).





Das Weinhaus nebst Zubehör nach den Ğazelen des Ğāfiz.

Ein Beitrag zu einer Darstellung des altpersischen Lebens.

Von

G. Jacob.

Vorbemerkung.



orliegende Arbeit beabsichtigt nicht die dichterischen Bilder des Ğāfiz zu buchen, sondern die jenen zugrunde liegende Wirklichkeit zu rekonstruieren. Auch bei völlig süßischer Auffassung des Dichters würde dies Unternehmen nicht unausführbar sein; mußte er doch auch für das Übersinnliche seine Farben der Sinnenwelt entnehmen. Dennoch galt es, um ein unverfälschtes Bild zu gewinnen, vielfach zwischen Allegorie und Wirklichkeit möglichst scharf zu unterscheiden und Doppelsinniges, bei dem die Mystik als Hauptsache hervortrat, lieber auszuschalten. Wie der Titel besagt, habe ich nur die Ğazelen des Ğāfiz exzerpiert, seine übrigen Dichtungen würden vielleicht noch spärliche Nachträge liefern, namentlich das Saġināme, doch ist dieses schon an sich wiederum eine Zusammenstellung des Materials, und zwar eine gekünstelte, die besser nicht mit dem andern vermischt wird. Andererseits besitze ich noch ziemlich umfangreiche Sammlungen über denselben Gegenstand aus Abū Nuwās, Menōčehrī, Mūhibbi und andern, die hier zwar verwertet, jedoch wegen der Raumbeschränkung nur selten zitiert wurden.

Da den in meinem *Beduinenleben* befolgten Grundsätzen die wenigen bestimmten, welche mit dem Buch wirklich gearbeitet haben, bin ich ihnen auch diesmal treu geblieben. Zunächst vermag ich das gedankenlose Nachschreiben der Kommentariensweise nicht für das Endziel der islāmischen Philologie anzusehen, da mir zahlreiche Hilfsmittel der Erkenntnis zur Verfügung stehen, von denen die Naġwī's des Mittelalters keine Ahnung hatten. Sodann dürfen Dinge, über die jene, einander widersprechend, herumraten, wenn andere Aufklärungsmittel versagen, unter keinen Umständen verwertet werden. In zweifelhaften Fällen wird es besser sein einen Zug zu missen als das Bild zu verfälschen. Eine Darstellung des islāmischen Lebens wird kritischen Wörterbüchern der Zukunft gewiß vielfach die Wege ebnen, doch soll man nicht die Aufgaben beider konfundieren; das Wort, dem das Wörter-

buch dient, hat hier nur dann Berechtigung, wenn es die Arbeit an der Sache fördert. Alltägliches darf zwar nicht ignoriert werden, doch wäre es töricht in solchen Fällen Vollständigkeit der Belege zu erstreben. Ich muß das hier erwähnen, weil man mir früher nach dieser Richtung gerade das Verkehrte zugemutet hat. Zitiert wird stets nach Fazl und Versnummer der BROCKHAUS'schen Ausgabe des Textes, zur Vermeidung von Mißverständnissen unmittelbar nach Nennung anderer Quellen mit Vorsatz eines H., Sudi's Kommentar nach der mir von der Hof- und Staats-Bibliothek zu München gütigst für längere Zeit zur Verfügung gestellten dreibändigen Ausgabe Alexandria und Büläq 1250h. Bei Menōcēhrī ist entsprechend den Zahlen der Ausgabe von BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI Paris 1886 nach Halbversen gezählt.

§ 1. Die Rolle des Weinverbots.

Die lebendigen Institutionen und Sitten des Islām haben sich von jeher mit dem Qorān nur in den seltensten Fällen gedeckt. Die Fünfzahl der Gebete z. B., von welcher der Qorān nichts weiß, wurde meist gewissenhafter beobachtet als das im Qorān deutlich ausgesprochene Weinverbot, welches noch überdies die wunderbarsten Interpretationen über sich ergehen lassen mußte; wenn z. B. die Rechtsgelehrten besonders betonen, daß vom Wein eine kleine Quantität ebensogut wie eine große verboten sei, so setzt das die Ansicht voraus, etwas Wein sei erlaubt. Viele islāmische Herrscher waren selbst Weintrinker, andere beschäftigten sich in besonderen Erlassen mit dem Weinverbot, so 'Omar II.', Baibars, Soliman Kanuni, 'Abbās II., jedoch stets ohne bleibenden Erfolg. Neue Dynastien befehligen sich zumeist anfangs einer strengen Praxis. So handhabte auch Mubāriz-ed-dīn das Weinverbot mit solcher Strenge, daß er den Spitznamen *Muhtesib* (Polizeimeister) erhielt: *Journal Asiatique* IV, 5 1845 S. 445. Der Zeit dieses Herrschers dürften Fazelen angehören wie 133, da der Wein hier verstohlen (*pinhan*) getrunken und das Trinken bestraft wird, und wie 188, das eine Klage über die praktische Durchführung des Weinverbots darstellt: man hat die Tür der Weinhäuser geschlossen (*der-i-meixane bibestend*: 188, 6), und der Dichter fordert auf, der Tochter der Rebe einen Kondolenzbrief (*name-i-ta'sijet*) zu schreiben: 188, 4. Mubāriz-ed-dīn wurde von seinem Sohne Šāh Šegā' entthront, unter dem eine mildere Praxis eintrat. „Das Zeitalter des Sāh Šegā' ist da“, so verkündet dem Dichter 327, 1 eine geheimnisvolle Stimme, „darum trinke tapfer² Wein“, und 326, 1 und 2 rühmt er das Zeitalter seines Pādīšāhs, in dem er (Hāfīz) den Wein karaffenweise und der Muftī wenigstens becherweise trinke, während man den Muhtesib den

¹ Hākīm wütete sogar gegen Reben und Rosinen

² Šegā' arab. tapfer

Krug (*sebw*) auf der Schulter schleppen sieht. „Aus der Kneipengasse“, so heißt es 327, 5, „trugen sie ihn gestern auf der Schulter, den Herrn Vorbeter (*imām-i-ḡāḡa*), der den Gebetsteppich auf der Schulter schleppte“. Trotzdem wurde der *rind*, der Gewohnheitstrinker¹, (Sanskrit *raṇḍa* Taugenichts) von den Frommen mit pharisäischem Hochmut angesehen.

Auch blieb Ḥāfiḡ nicht von Gewissensbissen verschont. Von der *taube*² ist bei ihm häufig die Rede, doch wird er stets mit ihr fertig: 43, 2, 44, 7, 550, 6. Die *taube* ist mehr Sache des Alters; auch unser Dichter gibt 508, 7 zu, daß für das Alter das *rindi* eigentlich nicht passe; vgl. meine *Soliman-Auswahl* S. 10. Der Zecher tröstet sich mit der göttlichen Gnade: 292, 5, 571, 11, er soll nicht hoffnungslos vom Tor des Erbarmens gehen: 27, 4. Oft entschuldigt der Dichter seinen Hang zum Trinken mit der ewigen göttlichen Bestimmung, so im Eingang von 492. Auch das Tun des Zellenbewohners machte ihn, wie er 473, 4 behauptet, zum Weinverehrer, weil es ihn anekelte. 63, 7 erklärt er früher von Wein und Sänger nichts gewußt zu haben, bis ihn die Liebe zu den *muybeḡān* (s. § 4) verführte; ähnlich 67, 6.

Im Fastenmonat Ramazan Wein zu trinken, galt für ganz besonders sündhaft und ward von strengen Regierungen mit dem Tode geahndet. Aber selbst im Ramazan läßt sich unser Dichter den Wein der Liebe kredenzen: 532, 1, und sogar in der heiligsten Nacht dieses Monats, dem *ṣeb-i-qadr*, kann er auf den Frühtrunk nicht verzichten: 178, 7. Immerhin mag in diesem Monat Vorsicht geboten gewesen sein, wenigstens gibt das Ende desselben wieder einen Vorwand zum Zechen. „Schenke, bringe Wein“, so heißt es 93, 1, „denn der Fastenmond ist verstrichen“, vgl. 118, 1, 75, 1. Andererseits wird auch im Monat Saʿban, weil auf diesen der Ramazan folgt, bereits Vorrat getrunken: 213, 6. Ferner wird der neue Mond des Muḡarram als Jahresanfang mit einem Becher Wein begrüßt: 113, 1. Man soll, so empfiehlt Ḥāfiḡ 320, 3, nicht das ganze Jahr hindurch dem Weine fröhnen; 3 Monate soll man zechen und 9 Monate fromm sein; gemeint sind, wie Sudi II 349 erklärt, die 3 Frühlingsmonate. Wolkenschatten, Lenz und Bachesrand laden zum Trinken ein: H. 536, 1; wenn das Morgen-

¹ Andere Ausdrücke für Trinker sind *mei-ḡār*: 37, 1, 52, 1, *mei-gusār*: 400, 4

² Heute verstehen die Türken unter *teube* das vor einem Gesetzesgelehrten oder etwa bei der Hochzeit abgelegte Gelübde dem Wein zu entsagen, auch Mekkapilger geloben häufig nach dem Zernem nicht mehr Wein zu trinken

Nöldeke-Festschrift.

lüftchen weht und der Himmel bedeckt ist, ruft der Dichter nach dem Morgentrunke 17, 1; wer beim Gesang der Nachtigall und der Turteltaube nicht Wein trinkt, gilt ihm für krank: 514, 1; ohne Becher kann der Frühling nicht schön sein: 155, 1. Mit dem Frühling scheint Ḥāfiẓ die Rosenzeit (*ahd-i-gul*: 357, 1, *mevsim-i-gul*: 384, 1) zu identifizieren, die häufig den Vorwand zum Trinken bildet, denn nach 221, 1 erblühen Rose und Veilchen gleichzeitig. Wenn nun vollends das 'id¹ und die Rosenzeit zusammenfallen, darf der Becher nicht leer stehen: 491, 1. Liefert weder ein Fest noch die Blütenzeit einen Vorwand, so trinkt man Wein, um den Kummer zu verscheuchen, denn 100 Kummer-Lasten hebt ein Schluck Wein auf: 220, 7.

دافع اندوه وغم ساقی ایله پیمانہ در

Verscheucher der Sorge und des Kummers sind Becher und Schenke“ lautet der Refrain eines türkischen Vierzeilers: *WZKM* XI. Band S. 360.

Die Städte des Orients durchzog seit alter Zeit nachts eine Patrouille. Schon das Hohe Lied gedenkt ihrer und bereits unter den ersten Kalifen zu Medina begann sie Weintrinker zu denunzieren. Auch die Bezeichnung 'ass für diesen Patrouillengang reicht in die ältesten Zeiten des Islām zurück. Sa'dī (Bustān, 2. Buch Vers 503) und Ḥāfiẓ (310, 5) gedenken dieser 'ases, beide Stellen rechnen mit der Nachsicht der Patrouille, diese scheint also häufig ein Auge zugeedrückt zu haben. Die 'ases befahligte ein mir². In Konstantinopel hatten früher, wie Mehmed Tevfik, *Istambolda bir sene V Mejjāne* S. 21 erzählt, die größeren Weinhäuser eine Klingel, an der nach der Polizeistunde ein aufgestellter Posten zog, sobald ein *Zabyt* in Sicht kam. Schnell wurden dann die Türen geschlossen und im Innern verhielt sich alles mäschenstill, bis ein zweites Klingeln anzeigte, daß die Gefahr vorüber sei. Bei Tage hatte auf die Ordnung der Muḥtesib zu sehen, über dessen Funktionen wir eine Arbeit von BEHRNAUER im *Journal Asiatique* 1860 II 119—190, 347—392, 1861 I 1—76 besitzen. „Wo ist der Muḥtesib, daß er den Trunkenen abfasse“, ruft Ḥāfiẓ 151, 3 aus. Meist schildert er ihn als einen Heuchler, der selbst dem Weingenuß fröhnt: 34, 10, 326, 2. „Hüte dich“, sagt er 153, 7. „mit dem Muḥtesib der Stadt Wein zu trinken; denn er trinkt deinen

¹ Fest im Sinne von türkisch *Ramazan bajramy*

² 310, 5 steht *mir-i-'ases* mit langem ī, während die *Izāfet* nach der Grammatik eigentlich ganz fehlen müßte

Wein und wirft einen Stein nach dem Becher“. Dem Muḥtesib lag es nämlich ob, die Weingelage aufzuspüren und das verbotene Getränk samt Trinkgerät und Musikinstrumenten zu vernichten. Der vom Muḥtesib angezeigte Trinker wird vom Qādī abgeurteilt, doch hat dieser nur Recht zu sprechen, die Strafvollziehung ist Sache der Regierung und wird vom *šehne* geleitet: 64, 9, woselbst Sudi das Wort durch *subašy*¹ wiedergibt, 74, 2, vgl. auch 233, 5. Auch der Qādī war kein Heiliger. Hāfiz behauptet 467, 3, daß aus dem Hause des Qādī, des Muftī, des Šaiḫ und des Muḥtesib unverfälschte rotfarbene Weine hervorkämen. Der verhängten Strafe (*tāzir*) gedenkt 133, 1; dies Fazel gehört jedenfalls noch in die Zeit des Mubāriz-ed-dīn s. o.²

§ 2. Die Kneipe.

Um Wein zu trinken, brauchte man nicht immer die Kneipe aufzusuchen. Auch daheim hielt man sich Weinvorräte, die auch zum Zechen mit einem Trinkgenossen ausreichten, vgl. 344, 4: „Der Wein meines Hauses reicht aus, hol' keinen Magierwein!“ Aus dem Hause des Qādī, Muftī, Šaiḫ und Muḥtesib kommt bisweilen unverfälschter rotfarbener Wein zum Vorschein: 467, 3. Heimlich schafft der Dichter den verbotenen Trank unter der langen *muraqqa*³ (dem Flickerrock der Derwische) oder auf der Schulter unter dem Gebetsteppich versteckt nach seiner Wohnung: 263, 2, 411, 6; vom verstohlenen Leeren des Bechers unter der *ḫirqa* (Derwischgewand) ist 383, 8 die Rede. Erwünschte Gelegenheit zum Kneipen boten dem Muslim im Mittelalter die mit Weinvorräten reich versehenen christlichen Klöster, vgl. 61, 3; *ḫānqeh* „Kloster“ erscheint für Weinhaus: 64, 2. In der Regel aber ist es das *daw-i-Muqān* des Magierklosters, zu dem Hāfiz, um dem Weingenuß zu fröhnen, seine Schritte lenkt.

¹ Von alttürkisch *si* Heer, Schaar, s. das von HOUTSMA Leiden 1894 herausgegebene Türkisch-Arab. Glossar S. 78

² Hinsichtlich der Straffart war die Praxis eine sehr verschiedene. In altislāmischer Zeit bestand die Strafe gewöhnlich in Geißelung; Sultan Gazan (1295—1304 D.) ließ die Betrunknen entkleiden, an einen Baum binden und dem Hohne des Publikums preisgeben: *FA*. 5. Série, Tome 15, Paris 1860 S. 496. Türkische Kānūn-nāme's kombinieren Geld- und Prügelstrafe für Übertreter des Weinverbots und RAUWOLFF gibt (ed. 1582 S. 104) an, daß diese unter Mūrād III. „bald seind gefencklich eingezogen | jrer Ämpter entsetzt | vnd hart darzū umb gelt | jrem vermögen nach | oder inn mangel desselben | mit vilen strachen auff die füszsolen | gestrafft worden“; gelegentlich mußte auch ein Betrunkener seinen Rausch mit dem Tode büßen (ebend.)

Dieses *dair-i-Muḡān* 12, 3, 37, 1, 109, 8, 132, 8, 315, 3, 525, 1, 556, 3, das 556, 4 einfach *dair*, 484, 1 *sarāj-i-Muḡān*, 441, 7 *dergeh-i-pīr-i-Muḡān*, 314, 5 *ḥarīm-i-dergeh-i-pīr-i-Muḡān* (Heiligtum des Palasthofes des Magiergreises) genannt wird, ist zweifellos auch mit *ḫarābat-i-Muḡān* 9, 3 zu identifizieren und demnach nichts anderes als das gewöhnliche Weinhaus. Denn *ḫarābat* bedeutet zunächst „Ruinen“, an welche sich ja orientalische Städte häufig anlehnen, und die polizei-scheuen Elementen Schlupfwinkel bieten, vgl. POLAK, *Persien* I S. 344. *Aḡ. XX*, 87 erzählt von dem dem Trunke ergebenen Bekr b. Xārīgā, daß er sich an jedem Morgen mit zwei Weinkannen *بقنينتين من شراب* nach einer Ruine von den Ruinen al-Ḥira's *الى خراب من خرابات الهيرة* zu begeben pflegte. Bei solchen Ruinen schlug auch der herumziehende¹ Weinhändler gerne sein Zelt auf, zumal sich noch überdies mit Benutzung alten Gemäuers die Weinbude leichter und bequemer herstellen läßt². So nahm *ḫarābat* geradezu die Bedeutung „Kneipe“ an, in der es beispielsweise 62, 3, 118, 3 begegnet. Dort bei den Ruinen bildeten die Weinschenken ein besonderes Gäßchen, beziehungsweise Quartier, vgl. *kūj-i-mei-firōšān*: 116, 9, *kūj-i-mei-kede*: 64, 1, 134, 10, 148, 7, 238, 1, 324, 6, 327, 5, *kūj-i-Muḡān*: 67, 7. Darauf, daß diese Lokale weit außerhalb der Stadt lagen, läßt 64, 1 schließen.

Die Schenke erscheint nun noch unter vielen anderen Namen, die häufigsten sind *mei-ḫāne* Weinhaus: 10, 1, 28, 9, 64, 2, 65, 7, 77, 3, 106, 1, 304, 8, 488, 9, 533, 11, *mei-kede*: 33, 8, 59, 6, 104, 1, 216, 8, 301, 1, *ḫum-ḫāne*: 48, 1, 104, 3, 204, 7, 431, 1, *šerāb-ḫāne*: 109, 6, *ḫāne-i-ḫammār* Haus des Weinhändlers: 10, 2, 62, 8, 177, 4, 529, 4.

Am frühen Morgen finden wir 238, 1 Licht in der Kneipe, und zwar wird eine doppelte Beleuchtung unterschieden, der *šem'* die Wachskerze und die *meš'ale* eine Fackel oder Laterne. Vor der Tür des Lokales ist gesprengt und gekehrt, und der Wirt sitzt dort Jung und Alt einladend: 484, 1; die Tür öffnet der *ḫāzin-i-mei-kede*: 403, 2. Die Zecher sitzen auf einer *maštaba* Estrade: 314, 4, 241, 6, 54, 5;

¹ Vgl. den Ausdruck: *manāzil al-ḫammārīn*: *Aḡ. XX* S. 87

² Wie ja auch die Nomaden ihr Zelt gern an solch' Gemäuer anlehnen; vgl. z. B. BRUGSCH, *Reise nach Persien* I S. 351: „Einzelne Nomadenfamilien hatten an verschiedenen Stellen, meist in der Nähe von *ḫarāb* oder Dorfruinen, wobei fast immer ein regelmäßig angelegter, spitz zulaufender Feuerhügel stand, ihre Zelte aufgeschlagen“

über den Ehrenplatz (*ṣadr*) s. § 10. Ḥāfiẓ hat einen Winkel in der Kneipe (*kunḡ-i-mei-kede*) als Stammpfad (*qarār-gah*) mit Beschlag belegt (*dāred*); dieser ist ihm das, was dem Vogel der Garten, dem Löwen das Dickicht: 375, 10 vgl. 34, 7.

Die Perser liebten es im Freien zu zechen: 140, 4; und so gab es denn auch Gartenlokale, deren Wasser und Luft herrlich genannt wird:

روضه ميکده را آب وهواي عجيبست

104, 1. „Trinke Wein im Rosengarten“, heißt es 204, 2. Schon bei Abū Nuwās wird in einer Laube (*arṣ*) gezeit: *Weinlieder* ed. AHLWARDT 22, 7.

§ 3. Der Wirt.

Zur ständigen Staffage des Weinhauses gehören der alte Wirt und der junge Schenke. Ersterer erscheint unter verschiedenen Namen. Der gewöhnlichste *pīr-i-Muṣān* Magiergreis 1, 3, 35, 4, 42, 1, 102, 11, 104, 1, 124, 3, 132, 7, 136, 6, 140, 8, 190, 5, 428, 4 erklärt sich daraus, daß die Muslime sich mit dem Verkauf des verbotenen Getränkes nicht gerne befaßten, und erinnert daran, daß auch Walid II. von einem Zindiq, der sein Erzieher war, zum Weintrinken verleitet worden sein soll. Andere Namen des Wirtes sind: *pīr-i-ḡarābāt* Greis der Kneipe: 28, 10, 377, 5, 471, 1, *pīr-i-mei-kede* Greis des Weintempels: 461, 3, *pīr-i-mei-ferōš* weinverkaufender Greis: 235, 1, 264, 1, 283, 2, 326, 3, *pīr-i-pai-māne-keš* schoppentrinkender Greis: 457, 6, *pīr-i-mā* unser Alter: 216, 8, *pīr* Alter: 484, 1, *ḡanmār-i-ḡarābāt* Weinhändler der Kneipe: 233, 6.

Wichtig ist das Verhältnis des Dichters zu diesem Manne. Alt-arabische Parallelen zeigen, daß die einzelnen Züge desselben nicht nur auf der tieferen Bedeutung des Magiergreises beruhen. Trefflich wird dieses Verhältnis illustriert durch die wichtige Stelle *Ay. VIII* 79, auf welche ich bereits in meinem *Beduinenleben* S. 99 hingewiesen habe: „und ich fragte: Woher hat denn al-Aʿšā seine religiösen Ansichten (*medhheh*)?“ „Von seiten der ʿIbādī's“, antwortete er, „der Christen von al-Hira, er pflegte Wein von ihnen zu kaufen, bei der Gelegenheit brachten sie ihm jenes bei“. Man vergleiche damit Ḥāfiẓ z. B. 190, 5: „Sklave des Magiergreises bin ich, denn er hat mich von der Unwissenheit befreit. Was der Greis nur immer tut, ist wahre Heiligkeit.“ Beim *pīr-i-Muṣān* will der Dichter Kolleg hören über die

Liebes-Tradition: 478, 7; das 123. Fazel enthält eine Probe einer solchen Unterweisung. Ḥāfiẓ fordert die Freunde 393, 1 auf, sich das Wort des *pir-i-Muḡān* in die Seele zu schreiben, vgl. 420, 5, und spricht vom *medhheb* desselben 136, 6 wie die oben angezogene Aḡānī-Stelle vom *medhheb* des A'šā, der Wirt ist also auch identisch mit dem *šaiḡ-i-medhheb-i-mā*: 64, 4. Er ist zugleich der Freund des Dichters, der auf den Verkehr (*suhbet*) mit ihm nicht verzichten will: 415, 2; er ist eine Art Seelsorger: 124, 3 von heiterer Gemütsart: 124, 4; ihm gebricht es nie an *lutf* (Güte), die man beim *šaiḡ* und *zāhid* (Asketen) nicht immer findet: 28, 10; „sieh“, so heißt es 172, 2, „die Güte des Magiergreises; alle Streiche, die wir angetrunken verüben, sind vor seinem nachsichtigen Auge schön“. „Wenn ich im Weinhaus hohen Sinn studiere, mach' mir keinem Vorwurf, denn unser Alter sprach: ‚Hoher Sinn findet sich nicht in der Zelle‘“: 216, 8. Der Dichter bezeichnet sich als einen Jünger (*murīd*) des Wirtes: 140, 8 und als seinen Sklaven: 28, 10, 132, 7, 175, 3, 190, 5.

Der Charakter des Weinwirts hat allerdings auch eine andere minder ideale Seite; bisweilen scheint er durch Eigennutz im Interesse seines Gewerbes bestimmt. Er animiert zum Trinken: 484, 1, interpretiert das qorānische Weinverbot dahin, daß der Wein nur dort verboten sei, wo kein Freund als Zechgenosse vorhanden: 417, 1, erklärt das Verständigsein für Sünde: 64, 4 und ärgert sich, wenn die Zecher Reue fühlen: 428, 4. Angeschrieben wird nicht, sondern gepfändet, s. § 11.

§ 4. Der Sāqī.

Wäre alles Erotische der Ḥāfiẓischen Poesie auf den Sāqī (Schenken) zu beziehen, so würde dieser eine besondere Abhandlung erheischen, die vielleicht den Umfang der vorliegenden überschreiten würde. Allerdings ist der Sāqī meist mit dem Objekt der Liebe identisch, vgl. *šāhid-i-sāqī* 357, 2, doch wird auch zwischen *sāqī* und *šāhid* unterschieden; vgl. *šāhid u-sāqī*: 238, 1, 372, 4, und *mā'sūqe*: 34, 1, 525, 7 muß auf ein Mädchen bezogen werden. Ich halte mich daher für berechtigt, hier nur solche Stellen zu berücksichtigen, in denen ausdrücklich vom Schenken die Rede ist.

Mit der osttürkischen oder zigeunerischen Abstammung des Liebchens läßt sich die häufige Bezeichnung des Schenken als *myrbeče* oder *myrpeče* Magierknabe: 7, 3, 63, 7, 188, 5, 221, 7, 484, 3, 485, 2 nur

mühsam vereinigen; 62, 8 und 254, 8 erscheint für *muybeće tersabeće* Christenknabe. Aus der Hand eines frischen Jünglings will Ḥāfiẓ den Becher: 287, 4. Viele Benennungen deuten auf die Schönheit des Schenken, er wird Götzenbild (*but*: 254, 8, *šanem*: 525, 8), Bildnis (*nigār*: 487, 3), süßes Bildnis (*šīrīn nigār*: 484, 4) genannt und geschildert von Zypressenwuchs: *serw-qad*: 400, 16, mit Mondgesicht *meh-ru(j)*: 279, 16, 541, 6¹, Rosenwange *gul-īdlār*: 400, 16, 474, 1, Bogenbraue *kemān-ebrū*: 487, 4 und Zuckerlippe *šeker-leb*: 275, 5 etc., für sein Auge steht die Narzisse als Metapher: 257, 7.

Wer Wein verlangt, ruft dem Schenken zu: *bijār bāde*: 32, 1, 54, 9, 58, 3, 70, 5, 183, 11, 373, 4 oder *sāqijā bāde bedeh*: 229, 5, *mei bijār*: 74, 2, *sāqijā mei deh*: 77, 7, 250, 3, *sāqī bedeh šerābī*: 563, 2; das *hāi*: 559, 6 ist wohl eine klassische Reminiszenz, da es sich schon bei al-A'šā findet, vgl. mein *Reduänenleben* S. 103; auffallend ist die Anrede des Schenken: H 171, 6:

رطل ثرنام ده ای مرید خرابات

„Gib mir ein schweres *rīṭl*, o Jünger der Kneipe“.

295, 7 kniet der Schenke nieder (*zānū zea*) und kredenzt den Becher. Daß er auch die Bezahlung entgegennahm, kann man aus Wendungen folgern wie *muypeće-i-bāde-firōš* der weinverkaufende Magierknabe: 7, 3, 485, 2, *tersabeće-i-bāde-firōš*: 254, 8, *šanem-i-bāde-firōš*: 525, 5, *nigār-i-mei-firōš*: 487, 3.

§ 5. Namen und Benennungen des Weins.

Die gewöhnlichsten Wörter für Wein sind bei Ḥāfiẓ *bāde*, *mei* und *šerāb*; da für diese fast jedes Fazel Belege liefert, ist es überflüssig solche aufzuzählen. *Serāb*, eigentlich nur „Getränk“, wird zuweilen näher bestimmt als *šerāb-i-engurī*: 503, 3, 547, 2. Seltener ist *mudām*: 3, 2, 17, 2, 153, 1 und doppelsinnig: 489, 1, *rāh*: 17, 4, 53, 3, 113, 1, *mul*: 6, 4, 155, 6; das gewöhnliche *ḡamr*: 44, 6, 48, 2 wird wohl mit Rücksicht auf Süre 5, 92 vermieden. Für *rahīq* habe ich nur einen Beleg: 571, 4. Bei den älteren persischen Dichtern wie Rūdhakī und Menōčehrī (z. B. No. 92) heißt der Wein noch häufig *nebd*; das Wort ist mir bei Ḥāfiẓ nur 207, 1 und zwar im Reim beigegeben, woselbst es, in diesem Fazel mit *mei* und *bāde* wechselnd, sicher den Traubenwein bezeichnet.

¹ Schon Rūdhakī sagt چو ماه ساقیان Schenken wie der Mond: *GGV* 1873 S. 711

Die zahlreichen Tropen für Wein hier aufzuzählen, fällt eigentlich schon aus dem Rahmen unserer Arbeit heraus. Das Wasser des Lebens wird auf Wein gedeutet: 55, 4, auch wird dieser *āb* Wasser genannt und letzteres wiederum näher bestimmt als *āb-i-ḥarām* verbotenes Naß: 3, 5, *āb-i-ḫarābāt* Naß der Kneipe: 65, 6, *āb ez češme-i-ḫarābāt* Naß vom Quell der Kneipe: 506, 12 *āb-i-atešgūn* feuerfarbenes Wasser: 305, 3, *āb-i-ineb* Naß der Traube: 200, 7. Daran reiht sich *bintu 'l-ineb* Tochter der Rebe: 104, 3 und das gleichbedeutende persische *doḫter-i-rez*: 54, 6, 75, 2, 124, 1, 188, 4, 354, 6, 534, 22. *Semsata kermin muṭaijabin zākī* „das Sonnenbild eines durchdufteten reinen Weinstocks“ nennt Ḥāfiẓ den Wein 559, 6, *ḫūn-i-ḫum* Blut des Krugs: 45, 5, *ḫūn-i-pijāle* Blut des Pokals: 557, 2, *la'l-i-mudhāb* flüssigen Rubin: 18, 3, *māje-i-šebāb* Jugendelixir: 296, 1. Der Wein heißt ferner *šurbu 'l-šchūd* Judentrank: 326, 3, nach Sudi II S. 107, weil die Juden viel davon trinkend nicht betrunken werden; doch war in der älteren arabischen Poesie der Weinverkäufer häufig Jude, s. z. B. Abū Nuwās 22, 5 und mein *Beduinenleben* S. 99, 106; zu Zeiten des Ḥāfiẓ scheint das nicht mehr der Fall gewesen zu sein, doch hält der poetische Stil die Beziehung der Juden zum Wein fest.

§ 6. Die Herstellung des Getränks.

Der Wein wird, wie im vorigen Paragraphen erwähnt, mehrfach „Tochter der Rebe“ genannt; das seltene Wort *tāk* Weinstock findet sich 354, 7. Des Auspressens der Trauben mit dem Fuße wird 225, 3 gedacht; diese Methode entspricht der heutigen Sitte; „Weinpressen gibt es nicht“, sagt POLAK, *Persien* II S. 269, „die Trauben werden mit den Füßen zerstampft“¹. Der Most *ašīr* wird Menōčehrī 70, 1, 5, 7 erwähnt. Den Gärungsprozeß macht der Wein im großen Krug *ḫum*² durch: H. 87, 2, 420, 1, vgl. Menōčehrī 70, 5:

نیم جوشیده عصیر از سر خم

„Halbgegorener Most aus dem Haupte des Kruges“

und POLAK II S. 269. Alt (*kulūn*) wird der Wein von Ḥāfiẓ 524, 1, bejaht (*sāl-ḫorde*): 76, 4, 411, 7 genannt, doch wird bei näherer Bestimmung nur zweijähriger (*dū-sāle*) erwähnt: 210, 2, 294, 7, während Abū Nuwās 33, 3 zehnjährigen nennt. Die Klärung vollzieht sich, wie POLAK berichtet, bei der persischen Herstellungsart langsam. *Šāfi*,

¹ Vgl. KANNENBERG, *Kleinasiens Naturschätze* S. 104

² Vgl. über diesen § 8

ṣāf klar heißt der Wein im Gegensatz zum Hefeabsatz, wie namentlich H. 57, 6 zeigt; jene Bezeichnung begegnet häufig, so 49, 1, 291, 6, 499, 3, 530, 9, *bāde ṣāfī šud* der Wein ward klar: 230, 3; „ich habe einen Wein wie die Seele lauter“ (*ṣāfī*): 531, 3; „der Spiegel ist klar (*ṣāfī*) dem Becher“: 4, 1, *mei-i-ṣāf-u-rošen* klarer und leuchtender Wein: 383, 2. Die Klärung im *ḡum* war keine vollkommene; Ḥāfiḡ sagt 533, 2, daß der Wein erst *ṣāf* werde, wenn er es in der Flasche (*šāšc*) auf „40“ gebracht habe, was Sudi III S. 19. richtig durch *kyrk giin* (40 Tage) erklärt und zutreffend bemerkt, daß der Most (*šyra*) eigentlich nicht in der *šāše*, sondern im *kūp* und *fučy* den Gärungsprozeß durchmache. Jedenfalls wurde auch wie bei den alten Arabern der Wein noch filtriert; 428, 4 wird dem Wirt zugerufen: *bāde ṣāf kun* kläre den Wein, und 434, 5 lesen wir von *mei-i-ṣāf-i-murawaq* klarem filtrierten Wein. Der reine Wein ist *rāwaq*: 503, 5, allerdings schon in dem Zustande, wie er sich im *ḡum* befindet, denn es heißt: *rāwaq-i-ḡum*: 420, 5. Der Bodensatz, die Hefe ist *durd*: 532, 7, vgl. 49, 5: „dir steht nicht zu über *durd* und *ṣāf* zu urteilen“; häufig ist vom *durd-keš* (Hefenschlürfen) die Rede: 7, 5, 28, 11, 44, 5, 401, 11, gleichbedeutend ist *durd-nōš*: 444, 8.

Als „nicht mit Wasser vermischt, lauter“ bezeichnet den Wein das Beiwort *nāb*: 12, 3, 17, 3, 47, 1, 164, 6, 235, 8, 296, 1, 6, denn häufig trinkt man ihn in verdünntem Zustande: Menöčehri 70, 10. Ḥāfiḡ scheint kein Freund des Wasserzusatzes gewesen zu sein, wenigstens vermag ich denselben nicht bei ihm zu belegen; dagegen gebraucht er außer *nāb* häufig das Beiwort *bī-γeš* unverfälscht: 139, 1, 243, 6, 350, 1, 399, 4, das namentlich jede Beimischung eines fremden Stoffes ohne Wissen des Trinkers ausschließt, vgl. 542, 5: *mei bī-γeš-est*.

Merkwürdigerweise nennt Ḥāfiḡ nicht einzelne Weinsorten, wie z. B. Abū Nuwās 2, 3 den karḡischen erwähnt und wir durch die Gāhiliġa-Dichter eine ganze Reihe weinproduzierende Orte kennen lernen, nur bei *bāde-i-Behištī* 152, 6 wird *Behišt* (Paradies) auch als Name eines Dorfes bei Šīrāz erklärt, vgl. Sudi I S. 11. und das anders gedeutete *ḡamr-i-behišt*: 48, 2. Auch der von den vorislāmischen Dichtern gerne gebrauchte Plural *ḡumūr*¹ findet sich nicht bei unserm Dichter, vgl. S. 1063.

¹ Vgl. z. B. Ṭarafa's *Mi'allaga* ed LYALL Vers 51, 'Amr's *Mi'allaga* Vers 1

§ 7. Eigenschaften des Weins (Farbe, Geruch, Geschmack).

Das ganze Mittelalter hindurch war im vorderen Orient als Wein der rote fast ausschließlich bekannt. Bei Rūdhakī und Hāfiḏ deuten alle Epitheta und Vergleiche des Weins auf Rotwein¹; nur bei Menōčehrī finde ich das Beiwort *zard* (gelb), und *šafra'* (gelb) wird der Wein in einem Verse des al-Walid b. Jazīd genannt und mit Safran verglichen: *Ay.* VIII S. 162. Hingegen nennen ihn Menōčehrī 72, 1 und Hāfiḏ 225, 2 *surḫ* (rot) und letzterer ferner *hamrā* braunrot: 142, 5, *šahbā* rotgelb: 172, 1, 265, 1, *rengīn* farbig, wobei immer zunächst an die rote Farbe zu denken ist: 387, 4. Der Wein wird mit roten Blumen* und roten Edelsteinen verglichen, so mit der Tulpe (*lāl*): 294, 9, er heißt *gulḡan* rosenfarben: 371, 5, 393, 3, 458, 4, 496, 1, *gulreng*: 265, 3, 268, 5, 309, 4, *la'tī* rubinfarben: 104, 4, vgl. *bāde-i-lāl* Rubinwein: 53, 3, *mei-i-lāl*: 63, 8, 72, 2, 77, 4, 177, 8, 312, 4, *šerāb-i-lāl*: 185, 4, 550, 8, *mei-i-lāl-fām* rubinfarbener Wein: 4, 1, *šerāb-i-lāl-fām*: 412, 1, *rāh-i-cun la'l* Wein wie Rubin: 17, 4, *mei-i-cun la'l*: 295, 7; der Wein heißt ferner *jāqūt-i-qadeḥ* Hyacinth des Bechers: 187, 6, *šubḥ-furoy* wie das Morgenrot erglänzend: 153, 6, *šerāb-i-eryewānī* purpurner Trank: 114, 5, 370, 3, vgl. noch *mei-i-cun eryewān*³: 67, 9, 415, 1 und das bereits oben genannte *āb-i-ātešḡan*: 305, 3. Umgekehrt wird die Lippe als *mei-ḡan* weinfarben bezeichnet: [451, 7], 529, 4 und in Erinnerung (*be-jād*) des Mundrubins (*la'l*) des Geliebten Wein getrunken: 270, 8. Weil Rotwein gezecht wird, ist auch die *ḫirqe* des Dichters *mei-ālud*: 166, 3; der Wein macht den *delq* „rengīn“ (s. oben): 286, 10 vgl. 58, 3, 371, 5, 57, 4; 200, 3 und 207, 3 wird die Farbe des Weinflecks auf der *ḫirqe* beziehungsweise *muraqqa'* geradezu mit der Rose verglichen.

Von dem paradiesischen Duft des Weines ist 233, 6 die Rede, am häufigsten wird derselbe mit Moschus verglichen; ich verzeichne *bāde-i-gul-reng-i-mušḡ-bō(j)*: 265, 3, 309, 4, *bāde-i-mušḡin*: 215, 10, 243, 1, *mei-i-mušḡ*: 294, 9. Obwohl der Wein im arabischen Alter-

¹ RAUWOLFF erzählt (ed. 1582 S. 105) von den Weinen von Aleppo, daß sie meistens „rotfarb“

² Ibn Hānī (*D.ḡān* ed. Bērūt 1886 S. 78) sagt vom Wein *كلون الجلتار* (wie die Farbe der Granatblüte)

³ Wenn die Blume gemeint ist: *Cercis siliquastrum*; auch hier begegnen in der orientalistischen Literatur die unsinnigsten Identifikationen

tum mit Moschus versiegelt wurde¹, so bezeichnet er hier doch wohl nur den schönsten Wohlgeruch nach orientalischer Auffassung, wie Menōčehrī 73, 2 den Duft des Weins mit Ambra vergleicht. Ebenso verhält es sich vermutlich auch mit der Bezeichnung *mei-i-raihānī*: H. 497, 8, wenn auch bei 'Alqama 13, 43 wirklicher *raihān* (Basilienkraut) in Verbindung mit der Weinkanne erscheint². Auf den Duft bezieht sich natürlich auch der Vergleich des Weins mit Rosenwasser *gul-āb*: H. 296, 6; daß man wirklich Rosenwasser zusetzte, ist aus 370, 3 noch nicht zu folgern.

Wohl um des Geschmacks und nicht um der Farbe willen wird der Wein 17, 4 *ātešīn* (feurig) und 65, 6 *āteš-i-χum-χāne* (Feuer des Weinkrugs) genannt, denn die Glut des Feuers des Weins treibt den Schweiß auf die Wange: 486, 2; wahrscheinlich hängt denn auch das vom Wein 65, 7 gebrauchte *sōχten* „brennen“ trotz abweichender Erklärung mit diesem Feuer zusammen; vgl. *nur-i-Xudā*: 392, 1.

Nur eine Belegstelle vermag ich für süßen Wein (*bāde-i-širīn*) anzuführen: 93, 9, denn das *ahlā*: 6, 9^b zählt nicht mit, da es offenbar in übertragenem Sinne steht, und das süße Getränk 48, 2 wird auf Paradieswein bezogen, vgl. jedoch § 6 Schluß. Dagegen wird der Wein häufig *telχ* bitter genannt: 268, 4, 5, 366, 2; 328, 1 ist von einem bitteren Wein die Rede, der Männer zu Boden wirft (*merd-efken*); die Bitterkeit (*telχī*) des Weines wird auch 511, 6 erwähnt; *telχweš* „der bitterliche“ heißt er 6, 9^a, *tēz* scharf: 268, 5, *χoš-guwwār* süßig schon bei Firdōsī und H. 55, 4, 329, 1, 400, 3, 435, 8, 474, 1.

§ 8. Weingefäße.

Unserm Weinfäß entspricht in der islāmischen Poesie ein großer Krug, von den Arabern *damm*, von den Persern *χum* genannt. Er bestand aus Ton, denn der Muḥtesib zertrümmert ihn: 339, 2, und war so groß, daß ein Mensch darin Platz fand: Plato heißt 306, 3 *χum-nišīn* (Krug-Bewohner), eine Verwechslung mit Diogenes, und unser Dichter sagt 309, 7 mit Bezug auf sein Begräbnis: „Trage mich zur Schenke und wirf mich in ein *χum* mit Wein“³. Diese Krüge wurden nicht in unterirdischen Räumen, sondern in der Kneipe selbst

¹ Vgl. mein *Beduinleben* S. 250

² Vgl. Qazwīnī ed. WÜSTENFELD I S. 201 Z. 12

³ Auch Bekrī Mustafa soll in einem Wirtshaus Stambul's unter diesen Krügen begraben sein, s. *Keleti Szemle* V S. 274

aufbewahrt; weintrunken schlägt Ḥāfiḏ die flache Hand im Gehn auf den Kopf des *ḡum*: 304, 9, und *ḡum-ḡāne* erscheint identisch mit *mei-ḡāne*, s. § 2. Doch war der *ḡum* mit seinem untern Ende in die Erde eingegraben, 174, 5:

خم می دیدم و خون دل و پیا در گل بود

vgl. auch 54, 5. Abū Nuwās 22, 8 nennt die *dinān* „*musnadāt*“ gestützt d. h. wohl an die Wand gelehnt. Sie waren mit Tinte gezeichnet: ebend. Die Tonne, die Sudi III S. 19. unter dem Namen *fu'cy* erwähnt, kennt Ḥāfiḏ nicht.

Aus dem *ḡum* gelangte der Wein zunächst in den *sebw*, einen kleineren Krug, den man auf der Schulter trug: H. 141, 3, 326, 2, 476, 9, 513, 2, 543, 7 vgl. *sebw-keš*: 23, 4, 484, 2. Daß auch der *sebw* aus Ton war, zeigt 23, 4 die Wendung *ḡāk-i-sebw*. Doppelsinnig erscheint 367, 6 *desti* in der Bedeutung „Krug“ und zugleich „eine Hand“.

Die langhalsige Flasche heißt *surāhī*: 44, 1, 45, 5, 47, 1, 57, 2, 93, 2, 400, 6; sie hatte die Größe, daß sie unter dem Gewande verborgen für ein Buch gelten konnte: 143, 3 und bisweilen die Gestalt einer Ente, weshalb sie 207, 2 geradezu *baḡ* genannt wird¹. Schon in der Ḥamāsa werden die Kannen (*abārīq*) mit Gänsen auf den Uferhöhen des *Taff* verglichen² und das Wort *pato* Ente hat sich im Spanischen für Wassergefäße in Form von Hennen erhalten³. Als gläsern bezeichnet die Flasche das Wort *šīše*, welches mehrfach für einen Weinbehälter begegnet: H. 315, 6, 501, 6, 556, 2. Aus dem wichtigen Verse 54, 7 lernen wir, daß die *šīše* aus Aleppoer Glas, der *surāhī* aus Porzellan bestand. Wird der Wein aus der Flasche ausgegossen, so läßt sie ein Glucksen (*qulqul*) ertönen: 45, 5, 296, 7. Ḥāfiḏ bezeichnet sich selbst als *qarābe-keš* (Karaffenaustrinker) 326, 1, während der Muftī *pijāle-nōš* (Bechertrinker) sei; in ähnlicher Weise nennt er sich 511, 7 *qarābe-perdāz* (Flaschenleerer) und den Süfi *pijāle-paimā* (Becherzecher); die beiden ersteren Ausdrücke sind natürlich als Hyperbeln zu verstehn und berechtigen nicht etwa, *qarābe* als Trinkgefäß aufzuführen.

Die verschiedenen Trinkgefäße, welche genannt werden, lasse ich in alphabetischer Anordnung folgen. Die Stellen, welche Schlüsse

¹ Gerade an dieser Stelle, weil von Vögeln die Rede ist

² Siehe mein *Beduinleben* S. 101

³ Ebend. S. 250

auf Stoff, Form, Größe etc. gestatten, habe ich sämtlich notiert, von denen, die lediglich Wortbelege sind, werden wenige genügen:

1. Wein in einem *ābgīne-i-Šāmt* syrischem oder damascener Kristall erwähnt 499, 3.

2. *ajāy* Pokal: 198, 6.

3. *pijāle* gr. φιάλη: 3, 2, 45, 4, 47, 2, 55, 8, 196, 1, 210, 1, 278, 1, 298, 7, 308, 8, 454, 9, 514, 2, 10, 530, 8, 9; er ließ sich im Ärmel verbergen: 57, 3 und war aus Glas, da er nach 65, 7 zerbricht.

4. *paimāne*: 27, 1, 44, 6, 53, 2, 242, 2, 257, 1, 488, 8; 422, 3 bringt der Trinker dies Gefäß mit; vgl. *bāde paimāden* Wein messen d. i. trinken: 9, 3, *pijāle paimā*: 511, 7.

5. Das gewöhnlichste und allgemeinste Wort für Becher aus Metall und Glas ist *ġām*: 3, 1, 26, 6, 30, 4, 34, 5, 49, 1, 59, 9, 64, 8, 93, 2, 305, 1, 7; *ġām-i-zer* goldener Becher: 67, 10, 207, 11, 329, 8; *zerrīn ġām*: 18, 3; *ġām-i-serkeš* Becher aus Goldfiligran steht 489, 2 nur wegen des Innenreims auf *serkeš* und Sudi III S. 190 übersetzt einfach: *altun qadeḡ*; *ġām-i-muraššā* juwelenbesetzter Becher: H. 77, 4; *ġām-i-hemcūn āftāb* ein Becher der Sonne gleich: 18, 1; andererseits *ġām-i-zuġāġi* Becher aus Glas: 43, 2, *ġām-i-mināi-i-mei* der gläserne Weinbecher: 255, 9; der Ausdruck *ġām-i-sunurrud-gūn* smaragd-farbener Becher: 328, 7 zeigt, daß er bisweilen aus grünem Glase bestand. 257, 6 wird der *ġām* zerbrochen. Sehr beliebt wegen des Wortspiels ist bei den orientalischen Dichtern die Verbindung *ġām-i-Ġem*: 64, 5 zur Bezeichnung des berühmten Wunderbeckers des Ġemšed.

6. *kāse* scheint bei Ḥāfiḡ Trinkschale zu bedeuten, da ihm 307, 1 die Hirnschale entgegengesetzt wird; das Bild *kāse-i-īešm*: 330, 6. Der *kāse* bestand bald aus Metall, bald aus Ton: *kāse-i-zer* goldene Trinkschale: 307, 1, *sifālin kāse* irdene Trinkschale: 250, 5. Für *ka's* habe ich ebenso wie für das im Arabischen gleichfalls sehr häufige und mit diesem zusammen vorkommende¹ *kūb* keinen Beleg notiert.

7. *kedw* Flaschenkürbis² als Becher, nach 45, 4 wie noch heute vielfach z. B. in Ungarn mit Zeichnungen dekoriert.

¹ Z. B. bei Ibn Dānījal

² Aus dem 16. Jahrhundert berichtet STEPHAN GERLACH (A. MORDTMANN, *Eine deutsche Botschaft in Konstantinopel* S. 38): „Ahmed Kihaja des Bassa von Ofen Agent schickt fast immer zu einen über den andern Tag zwo große Kürbis, die 12 und mehr Maß halten, ihm mit Wein zu füllen, daß er dergestalt inner wenigen Tagen meinem Herrn faßt 3 Faß ausgeleert“

8. *qadeḥ*: 37, 1, 93, 1, 106, 7, 429, 4, 462, 6; *qadeḥ-i-āine-kerdār* spiegelgleicher Becher 286, 7 würde eher auf Metall als Glas deuten. Auf letzteres dagegen weist 257, 6, wo *ḡām* und *qadeḥ* zerbrochen werden und 541, 1: „Die Tulpe ist ein *qadeḥ* voll von Wein geworden“, vgl. 550, 2. Dieser Vergleich liefert kaum einen Anhalt für die Form, wird doch auch die Rose 49, 1 mit dem *ḡām* verglichen, nach Sudi bezeichnet *kešt-i-Nūḥ* (Noahschiß) 75, 7 einen *qadeḥ* in Form eines Bootes (*prama*).

9. Über *riḥl* als Trinkgefäß s. § 11.

10. *sāyer*: 5, 2, 18, 2, 64, 9, 67, 6, 113, 1, 204, 1, 304, 9, 429, 9, 430, 1. Wie der *ḡām* scheint auch der *sāyer* nicht nur gläsern, sondern auch metallenen vorzukommen. Allerdings deutet die Bezeichnung der Sonne als goldener *sāyer* 119, 2 noch nicht mit Sicherheit auf eine metallene Trinkschale. Dagegen hat *sāyer-i-mīnāi* 498, 11 jedenfalls einen gläsernen Becher zur Voraussetzung und beim *sāyer-i-lāle-ḡūn* tulpenfarbenen Becher 306, 6 denkt man gleichfalls an ein Glas, das den roten Wein durchschimmern läßt. Deshalb wird auch die Tulpe 438, 6 *sāyer-ḡūr* (becherergreifend) genannt, vgl. *qadeḥ*. Auf die Größe gestattet dieser Vergleich freilich kaum einen Schluß, da 279, 16 ein *sāyer-i-girān* (schwerer Becher) erscheint, vgl. *riḥl-i-girān* § 11.

Das Zusammengestellte legt die Frage nahe, ob manche Bechernamen nicht nur verschiedene Bezeichnungen derselben Sache sind. Indeß finden sich unmittelbar nebeneinander genannt: *ḡām u-qadeḥ* 257, 6, 366, 10, 484, 3, *sāyer u-ḡām*: 411, 2, *qadeḥ u-sāyer*: 526, 3, *ḡām u-paimāne*: 245, 10, *qadeḥ u-paimāne*: 278, 4. Über den Becherinhalt s. § 11.

Der Becher stand, wenn nicht getrunken ward, auf dem Sims der Nische: 178, 7: جامی بر کنار طاق بود. „Einschenken“ heißt *mei der sāyer endāxten*: 370, 1, *mei ender pijāle riḫten*: 45, 4.

§ 9. Musik.

Zum Weintrinken gehört Musik, die schon am frühen Morgen in der Schenke ertönt. Von Musikinstrumenten wird bei dieser Gelegenheit am häufigsten das *čeng* erwähnt, z. B. 121, 2, 190, 2, 192, 7, 279, 3, *čeng-i-šabūḥ*: 42, 2. Es war ein Saiteninstrument, da 188, 5 sein Haar (*ḡēsū*) erwähnt wird; nach 325, 5 wurde es geschlagen und war nach 170, 9 gekrümmt; 463, 5 wird es *ḥazīn* (traurig) genannt. Das

Auge hängt am Antlitz des Schenken, das Ohr am Ton des *čeng*: 394, 4. Bereits Rūdhakī sagt (GGN 1873 S. 741):

می خور و بانگ چنک ورود بشنو

„Trinke Wein¹ und lausche auf den Ton des *čeng* und des Gesanges“. Trinke Wein beim Ton des *čeng*: H. 292, 5; 57, 1 wird dagegen vor dem Weintrinken beim Tone des *čeng* gewarnt, weil letzteres die Aufmerksamkeit des *Muhtesib* erregt.

Von andern Musikinstrumenten, die in der Schenke ertönen, werden genannt: *def* (Handtrommel): 121, 2, 185, 5, 190, 2, 525, 9, *nei* (Flöte): 121, 2, 185, 5, 525, 9, *ūd* (Laute): 121, 2 und *berbeṡ* (barbitos); mit *berbeṡ* und Pokal geht der Dichter zur Schenke 422, 3; 325, 3 wird zum Trinken der *berbeṡ* geschlagen und zwar von dem Weinverkäufer selbst, während Ḥāfiḡ trinkt. Über das 205, 2 erwähnte Instrument *čeyāne* s. VULLERS, *Lex.* s. v.; *čeng u-čeyāne*: 487, 1.

Zur Instrumentalmusik gesellte sich Gesang. Fröhlich und Fazelen singend wandelt der Dichter bereits zum Tor der Schenke: 391, 7 und trägt, in derselben zechend, seine eigenen Fazelen vor: 394, 6. Doch ertönt dort auch der Sang irāqischer Jünglinge: 534, 4

ومی نوش

بگلبانگ جوانان عراقی

jener *muṡrib*'s (Spilleute), die bald die Weise von 'Irāq, bald die von *Isfahān* anstimmen: 279, 18. Als Lohn erhalten sie das zerrissene Gewand: 167, 2, wozu man mein *Beduineneben* 2. Ausg. S. 103, 250 und POLAK I S. 293 vergleiche.

Der Schenke scheint zum Ton des *čeng* (etwa nach Art der Mevlevi's die Arme bewegend) zu tanzen: H. 534, 6; nach 18, 4 tanzen in dieser Weise *šāhid* und *muṡrib*, während die Trunkenen dazu mit den Füßen stampfen.

§ 10. Kneipleben und Trinkerbräuche.

Wie bei den altarabischen Dichtern wird häufig der *šabūḡ* (Frühtrunk) erwähnt: H. 6, 4, 17, 1, 113, 4, 491, 6, 544, 3, 557, 1. Die Spilleute des Morgentrunks erscheinen 167, 2, und mit der Begründung, daß es Morgen sei, fordert Ḥāfiḡ 459, 1 den Schenken auf ihm den Becher zu füllen.

¹ Diese Worte sehr häufig auch bei Ḥāfiḡ

ما درس سكر در سر خمخانه نهاديم

„Wir schwänzten das Morgenkolleg in Liebe zum Weinkeller“ singt er 431, 1^a (Sudi III S. 8v). Der *šabūḥ* der *šabūḥ*'s erobert wie ein Pādišāh die Welt: 67, 10. Demnach scheint der *šabūḥ* mehr als eine klassische Reminiszenz. Da er nach 178, 7 noch vor Sonnenaufgang eingenommen wurde, steht mit ihm nicht in Widerspruch die Ermahnung unseres Dichters 153, 5 u. 6, man solle nicht bei Tage Wein trinken, die Zeit zum Trinken sei der Abend, wenn es zu dunkeln beginnt. Daß man bis spät in die Nacht zechte, geht auch aus 99, 5 hervor, wo die üble Laune am Morgen dem zu eifrigen Dienste des „Weines von gestern Nacht“ (*mei-i-dōšt*n) zugeschrieben wird; vgl. 487, 1. Auch bei Muḥibbī wird des Abends getrunken, s. meine *Auswahl* Nr. 20, 1, und der Türke nennt den Stammgast *akšamġy* von *akšam* Abend.

Im Weinhaus herrschte ein gemütlicher Ton; Dünkel, sagt Ḥāfiẓ 498, 5, gibt es in der Welt des *rindi* nicht, er gilt hier als Unglaube. Natürlich pflegte es beim Zechen lärmend herzugehen: 253, 2; doch findet sich ein gewisser Kommentar: Beim Trinkgelage gab es einen *mīr-i-meġlis* (Präsidenten): 241, 6, den man auf dem Ehrenplatz (*šadr-i-maštāba*) Platz nehmen ließ: 241, 6. „Beständig war der Ehrenplatz der Weinhäuser (*šadr-i-mei-kedehā*) mein Sitz“, sagt Ḥāfiẓ 383, 3. Offenbar liegt diese Bedeutung von *šadr* gegen Sudi's Erklärung auch 28, 11 vor, wie namentlich 11^b zeigt; Ḥāfiẓ lehnte also in anderen Fällen den ihm angewiesenen Ehrenplatz ab, was die Vermutung nahelegt, daß 28 jüngeren Jahren angehört¹. PETERMANN erzählt (1860) in seinem *Reisewerk* I S. 165 aus Damaskus: „Man kommt zusammen und wählt einen Sultan, vor welchem der Raqi und ein kleines Glas steht. Er trinkt zuerst 3 Gläser, und gibt dann Jedem der Reihe nach ein volles Glas. Verlangt einer wieder zu trinken, so schenkt sich erst der Sultan ein volles Glas ein, trinkt es aus und gibt dann dem Verlangenden zuerst, nachher aber auch jedem Andern ein volles Glas. Der Sultan kann aber auch aus eigener Machtvollkommenheit sich und Jedem einschenken, und keiner, der das erste Glas getrunken, darf die andern verweigern etc.“² Es erinnert dies wieder anderer-

¹ Vgl. auch *šadr-i-meixāne* in dem von mir herausgegebenen *Divan Mehmed des Zweiten* 12, 4

² Vgl. GOLDZIEHER, *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris 1905 zu DOUTTÉ, *La Khotba burlesque de la fête des Tolba au Maroc*

seits daran, daß der Schenke so häufig bei Ḥāfiẓ „Šāh“ genannt wird und daß dieser den Becher, welcher im Kreise herumging, in Zirkulation setzte: 72, 6, 458, 4, 463, 5¹. Bei den Arabern verlangte die Sitte, wenn der Becher die Runde machte, daß man ihn dem Nachbar zur Rechten weiterreiche, wie man das aus ‘Amr’s *Mu‘allaqa* ed. LYALL Vers 5 und al-Baihaqī, *Kitāb al-mahāsīn* ed. SCHWALLY S. 642 Z. 5 folgern kann; an letzterer Stelle wird eine Anekdote von einem Beduinen erzählt, dem sein Begleiter, der zur Rechten gehend zu denken ist, den Vorwurf macht, er verletze die *sunna*, indem er seinem an der linken Hand geführten Sohne zu trinken gibt.

Schon im *Sāhnāme* trinken die Helden auf das Wohl des anwesenden Šāh, Leidener Ausg. II S. 1050 Vers 23^a: *بیاد شهنشاه خوردند جام*. Dieses *be-jād*-Trinken² begegnet bei Ḥāfiẓ häufig, so 544, 9

در ده بیاد حاتم طی جام یک منی

„Gib her einen Becher von einem *men* auf Ḥatim-i-Ṭaj“;

„*be-jād* des Trinkgelages des Geliebten ergreife ich den Becher“: 369, 8; „wenn wir auch fern sind, wir leeren den Becher *be-jād-i-tu*“: 497, 7; auch auf den Mund, die Augenbrauen und die Lippe des Geliebten wird in derselben Weise getrunken: 72, 2, 394, 2, 562, 7; vgl. ferner 9, 3, 276, 11, 270, 8 etc. Vom Trinken auf das Wohl der Schönen ist auch 457, 5 die Rede, s. die Erklärung Sudi’s III S. ۱۳۸: *mahbublar ‘askyňa i’*³. Auf eine Art Bruderschaftstrinken deutet H 242, 2^b:

وانکه بیك پیمانه می با من وفاداری کند

§ II. Bezahlen.

Der Wein wurde im Orient von jeher nach dem Gewicht verkauft⁴. Schon bei Abū Nuwās Nr. 54, 5 findet sich die Gewichtsbezeichnung *riṣl* als Weinmaß⁵. *Riṣl* hat dann geradezu die Bedeutung „Becher“ angenommen, bereits Rūdhaki sagt (*GGN* 1873 S. 724):

¹ H. 1, 1 setze ich als Beleg nicht hierher, da dieser Vers bekanntlich einem älteren arabischen Dichter entlehnt ist

² Die Phrase ist kaum zu übersetzen

³ *‘Askynyza* ruft man heute dem Trinkenden in der Türkei zu; doch tun das mehr Zecher, für feiner gilt *syhhatynyza* und für noch gewählter: *šerefinize*

⁴ Für den Verkauf des Mastik in der Türkei nach Dirhems ($\frac{1}{400}$ Oka) habe ich mir als Beleg notiert: *Iki ‘ajjās* S. 1

⁵ Heute in Syrien 2,26 kg.

کز رطل همی خندد چون برق بشبگیر

und Kemāl Xoğendī (Berliner Manuskript SPRENGER 1428 Bl. 51b):

ساقیا رطل نه از دست

Den Bedeutungsübergang zeigt noch die von Ḥāfiẓ oft gebrauchte Wendung *riṭl*¹-*i-girān* (schweres *riṭl*): 67, 8, 171, 6, 224, 2, 315, 2, 534, 8; er sagt auch *sāyer-i-girān*: 279, 16. Mitunter scheint man sich in der Schenke der Bequemlichkeit halber über das Verhältnis des Becherinhalts zum Gewicht von vorneherein geeinigt zu haben. Ein *ḡām-i-jek-men*² (ein Becher, der ein *men* faßt) wird 541, 9, 557, 1, 567, 1 erwähnt; der Gewichtswert des *men* war verschieden, nach einer Angabe war es ein Doppel-*riṭl* (رطلان). Doch waren die Becher nicht immer gleich groß, ein *ḡām-i-nūm-men* (Becher von $\frac{1}{2}$ *men*) wird 99, 2 genannt; auch in diesem Falle dürfte es sich noch um einen besonders großen Becher handeln, denn nach 296, 10 und 11 scheinen 3, 4 *ḡām* mit 1, 2 *riṭl* zu korrespondieren, wonach man vermuten könnte, daß der *ḡām* etwas weniger als $\frac{1}{2}$ *riṭl* enthielt. Wegen dieser Verschiedenheit heißt es 208, 2: „Schenke, in einem Becher der Gerechtigkeit (*be-ḡām-i-idl*) reiche Wein“, d. h. nimm keinen zu kleinen³; der Ausdruck spielt auf ein Taschenspielerkunststück an, s. *Mafātih al-'ulūm* S. 251, 253.

Daß man aus 145, 5 „Die Zeit ist gekommen, da aus Jubel gleich der trunkenen Narzisse zu Füßen des Pokals alles legt, wer nur 6 Dirhem besitzt“ schließen darf, daß der Pokal (*qadeḥ*) 6 Dirhem's kostete, wird namentlich durch die Erklärung Sudi's I S. ۳۸۰ sehr unwahrscheinlich. Oft wußte Ḥāfiẓ nicht, wo er das Geld für Wein hernehmen sollte. Deutlich spricht er diese Verlegenheit im Eingange des 236. Fazels aus, er schämt sich seines Geldbeutel: *men šermsār-i-kīsc em*: 236, 2. Vgl. 145, 6, 7; 204, 8, 9^a: „O du, der mit Rubin gefüllt den goldnen Becher, mache Jemanden ein Geschenk, der kein Geld hat. Wein, der keinen Katzenjammer erzeugt, schenke mir, o Herr“ bleibt wegen der deutlichen Allegorie ein Beleg von zweifelhaftem Wert. Schon Šaiḫ Šan'an 'Abdurrazzāq Jemenī hatte seine *ḫirqa* als Pfand im Hause des Weinverkäufers: 69, 6; so mußte sie auch Ḥāfiẓ häufig für Wein verpfänden: 61, 8, 508, 1, 471, 9; sie

¹ Auch die Punktation der BROCKHAUS'schen Ausgabe schwankt zwischen *raṭl* und *riṭl*

² Vgl. از باده کهن دو منی H. 524, 1

³ Der Schenke kredenzt immer den Becher, nicht die Flasche

liegt dort beständig uneingelöst, so daß sie der Dichter 520, 3 scherzend das „*waqf* der Weinhäuser“ nennt, sie ist gewissermaßen dorthin gestiftet. Neben der *ḡirqa* wird die *seḡḡādc*, der Gebets-teppich¹, 403, 1. 555, 2 und ein *defter* (Buch) 172, 1, 525, 1 zu gleichem Zwecke versetzt; unter letzterem vermute ich den Qorān²; dieser würde dann auch unter dem *defter-i-bi-mā'nā*, dem unverständigen Buch 508, 1, das besser in Wein getaucht wird, zu verstehn sein, wenn auch die Kommentatoren diese Beziehung nicht geahnt haben. Aber nicht immer werden solche Pfänder respektiert. Für das *delq* (Lumpengewand der Derwische) will der Wirt unserm Dichter keinen Becher geben (142, 3, 143, 4), weshalb dieser beschließt, es in's Feuer zu werfen (143, 4); derselbe Gedanke kehrt 207, 3 wieder, wo ihm der Weinverkäufer nicht einmal einen Schluck für seinen weinfleckigen *muraqqa'* verabfolgen will.

§ 12. Folgen.

Wenn der Orientale einmal beim Zechen ist, so hört er in der Regel nicht auf, bevor er betrunken ist. „Jeder, der in's Weinhaus geht“, sagt Hāfiḡ 159, 8, „kommt besinnungslos heraus“. Vgl. POLAK, *Persien* II, S. 269: „Der Orientale trinkt nämlich niemals des Wohlgeschmacks wegen Wein, sondern lediglich um sich zu berauschen“. Trunken verlangt Hāfiḡ 296, 10 noch 3, 4 Becher (*ḡām*). Dem berauschten Šūfi sitzt seine spitze Mütze (*kulāh*) schief, trinkt er noch 2 weitere Becher, so gerät der *destār*, die um die *kulāh* geschlungene Turbanbinde, in Unordnung: 318, 9, 517, 9. Die Rosenknospe zerreißt ihr Gewand über dem Leibe wie Bezechte³: 449, 2. Der Betrunkene liegt hingefallen im Winkel der Kneipe: 508, 2.

Die Trunkenheit, der Rausch ist *mesti*: 429, 10, das 550, 3 im Gegensatz zu *hošjāri* (Verständigkeit) steht, vgl. 43, 3, 47, 7, 58, 3, 59, 4; synonym von *mesti* ist *'aiš* (Lebensgenuß) 6, 10; beachte auch *mesti-i-šebāne* der nächtliche Rausch. Dagegen ist die Wiedergabe von *ḡumār* durch Rausch, der man häufig begegnet, unrichtig: *ḡumār* ist der Katzenjammer, Kater, wie deutlich z. B. aus 557, 3 hervor-

¹ Man trug ihn über die Schulter geworfen: 200, 3

² Vgl. 7, 11. Nach 6, 9 scheint Hāfiḡ unter dem Šūfi, gegen den er häufig polemisiert, den Propheten selbst zu verstehn, wie für diese Stelle auch Sudi zugibt

³ Eine arabische Parallele dazu in meinem *Beduinleben* S. 103

geht: „Wenn in der Morgenfrühe der *χumār* dir Kopfschmerzen verursacht“. Dem *renğ-i-χumār* (der Pein des *χumār*: 386, 8) und *belā-ji-χumār* (Heimsuchung des *χumār*: 495, 6)[†] läßt sich ein *lezzet-i-mesti* (Wonne des Rausches: 444, 4) gegenüberstellen. Ob *šör-i-šerāb* Rausch oder Katzenjammer bedeutet, ist aus 472, 9 nicht zu ersehn.

Auf den bei orientalischen Dichtern häufigen Gedanken, daß man den Katzenjammer homöopathisch durch Wein kuriert, nehmen 247, 5, 518, 3, 547, 1 Bezug.

[†] Vgl. auch 484, 7





Griech. ΚΤΕΙΣ.

Von

H. Hübschmann.



Das griechische Wort ὁ κτεῖς (Gen. κτενός, Acc. κτένα usw.) ‚der Kamm‘ ist nach GEORG VON SABLER's Meinung¹ aus *πκτένς entstanden und gehört zu lat. *pecten* ‚Kamm‘ (mask.), mit dem es aus einem ursprünglichen Paradigma *πέκτ-εν-, *pkt-en-ós usw. entstanden sei. Ebenso urteilten KRETSCHMER², G. MEYER³, SOMMER⁴, HIRT⁵ und andere. So ansprechend diese Erklärung ist und so sehr sie den Vorzug vor der älteren Zusammenstellung von κτεῖς mit χαίρειν ‚kämmen‘ verdiente, so haben doch einige Gelehrte wie LEO MEYER⁶ und SCHRADER⁷ sie nicht als sicher anerkannt, und auch ich zweifle daran, daß ein Stamm *pekten-* in der idg. Ursprache existiert habe. Zunächst steht fest, daß der Begriff ‚kämmen‘ im Idg. durch die Wurzel *pek̂* (nicht *pekt̂*) ausgedrückt wurde, da sich *pek̂* findet 1) im Griechischen in πείκειν ‚kämmen, scheeren‘ *Od.* 18, 316, Hes. *Werke* 775 (für πέκειν, πεκέμεν⁸), πόκος

¹ *KZ* 31 (1892), 275. Die Versuche, κτεῖς mit lat. *pecten* zu vermitteln, sind aber schon älter, s. FROEHDE *B. B.* 17, 315

² *KZ* 31, 415 (**pktén-* neben *pektén-*)

³ *Griech. Grammatik*³ (1896) 344

⁴ *Handbuch der lat. Laut- und Formenlehre* (1902) 402 (*(*pektén-*))

⁵ *Handbuch der griech. Laut- und Formenlehre* (1902) 92 (**pektén-*), 270 (**pektén-*).

Gen. **pektén-*, 379; Derselbe, *Ablaut* p. 166

⁶ *Handbuch der griech. Etym.* II (1901), 263

⁷ *Reallexikon der idg. Altertumskunde* (1901) 407

⁸ LEO MEYER, *Handbuch* II, 478; SCHULZE, *Quaestiones epicae* 223

,abgeschorene Wolle', πέκος usw.¹, 2) im Litauischen in *pešiti, pėsėti* ,raufen, rupfen, pflücken', 3) im Iranischen in ossetisch *fasin, dig. fasun* ,kämmen'², *särwasän* ,Kamm' (eigentlich ,Kopf-kammer'). Von dieser Wurzel *pek* wurde ein Präsensstamm³ *pekto-, pekte-* gebildet, der im Griechischen vorliegt in πέκτειν, das nur von Grammatikern überliefert ist⁴, und in dem von πέκτειν abgeleiteten⁵ πεκτεῖν, belegt als πεκτεῖν Arist. *Vögel* 714 und πεκτούμενον Arist. *Lys.* 685, neben denen die von *pek* abzuleitenden Aoristformen ἐπέξε, πῆξαμένη (*Il.* 14, 176) usw. stehen⁶, während im Lateinischen der Präsensstamm *pect-* durchweg an die Stelle der Wurzel *pec* getreten ist: inf. *pectere*, praes. *pecto*, part. *pepus*⁷ aus **pect-to-s*, so daß wir hier das Perfektum *pepi* eher aus **pect-s-i* als aus **pec-s-i* erklären werden. So wird auch das Substantiv *pecten* ,Kamm' an Stelle eines älteren **pec-en* durch Einfluß des Verbums *pecto* getreten sein. Im Griechischen aber, wo dem Sprachgefühl gerade der älteren Zeit πεκ als Wurzel für den Begriff ,kämmen' und πεκτο- nur als Präsensstamm gelten mußte, ist die Umwandlung eines Nomens **pek-en* in **pekten-* unwahrscheinlich, ebenso auch der Verlust des anlautenden π(ε), das doch zu allen Zeiten an dem πε- des Verbums πέκω ,kämme' eine natürliche Stütze hatte. Freilich sieht HIRT⁸ in dem *t* von πεκτέω und lat. *pecto* kein Suffix, setzt also *pect* als Wurzel an, von der lat. *pecten* und gr. κτεῖς mit Hilfe des Suffixes *en* abgeleitet wären. Von der Wurzel *pek* aber, die doch vorhanden war und auch dem lat. *pecten* zu Grunde liegen muß, schweigt er und ignoriert damit den Haupteinwand, den man gegen seine Erklärung erheben muß. Denn ein idg. Suffix *ten*, mittelst dessen man *pecten* von *pek* ableiten könnte, gab es doch nicht. Also bleibt HIRT's Auffassung unberechtigt.

Unter diesen Umständen komme ich auf eine Ansicht zurück, die ich schon *ZDMG* 44 (1890), 560 geäußert habe⁹, nach welcher gr. κτεῖς ganz von lat. *pecten* zu trennen und zu einem iranischen Stamme **šan-* (oder **xšan-*) ,Kamm' zu stellen ist. κτεῖς gehört

¹ OSTHOFF, *Etymol. Parerga* I, 215 flg.

² v. STACKELBERG, *ZDMG* 42, 419; W. MILLER, *Iran. Grundriß* Anhang I, 59

³ BRUGMANN, *Kurze vgl. Grammatik* 521

⁴ BRUGMANN, *Griech. Gramm.* 3 295, LEO MEYER a. a. O. 478

⁵ KÜHNER-BLASS, *Griech. Gramm.* II, 179; BRUGMANN, *Grundriß* II, 1160

⁶ VEITCH, *Greek Verbs* s. v., LEO MEYER a. a. O. 478

⁷ NEUE, *Lat. Formenlehre* III, 403 und 548 ⁸ *Handbuch* 379

⁹ Unter Zustimmung HORN's, *Grundriß der neuop. Etym.* p. 170 Nr. 771

nämlich meiner Ansicht nach zu den Wörtern, deren κτ einem skr. *kš*, aw. *š* oder *xš*, lat. *cs* entspricht und auf idg. *kp* d. h. *k̂p* oder *q̂p* (nach BRUGMANN's vorläufiger Bezeichnung) zurückgeht, wie z. B. gr. τέκτων (Stamm τεκτ-ov-) ‚Zimmermann‘ = skr. *tákšan-*, aw. *tašan-* (vgl. lat. *texo*) auf **teḱp-en-*, **teḱp-on-*; gr. ἄρκτος ‚Bär‘ = skr. *ṛkšas*, aw. *arəšō*, lat. *ursus* aus **urcsos* auf **r̂k̂pos*; gr. κτίσις ‚Ansiedlung‘ = skr. *kṣitiś*, aw. *šitiś* (vgl. lat. *situs* ‚gelegen‘) auf **k̂pitis*; gr. κτάομαι ‚erwerbe‘, κτήμα ‚Besitz‘, skr. *kṣáyati* ‚herrscht‘, *kṣatráṃ* ‚Herrschaft‘, aw. *xšayeite* ‚vermag‘, *xšaθrām*, ap. *xšaθram* ‚Herrschaft, Reich‘, np. *šahr* ‚Stadt‘ (Wrzl. iran. *xšā(y)-*) auf idg. *q̂pēi*¹ usw.

Danach kann κρείς, das zunächst aus **κτένς* entstanden ist wie εἶς ‚eins‘ aus **ένς* = ursp. **sems* oder **sēms*² oder wie ion. μείς, dor. μής ‚Monat‘ (attisch neugebildet μήν) aus **mens* = urspr. *mēns*³, auf **k̂pens* oder **k̂pēns* zurückgeführt werden. Aus **k̂pēns* hätte idg. Nom. **k̂pēs*, Acc. **k̂pēm* (oder **k̂pōs*, **k̂pōm*) = awestisch **šā*, **šam* entstehen sollen (vgl. aw. *zā*, *zam*: χθών ‚Erde‘; *zyā*, *zyam* ‚Winter‘ = idg. **ghyōs*, **ghyōm* aus **ghyōms* usw., gr. χιών, lat. *hiems*), aber so altertümliche Formen sind nur ausnahmsweise erhalten, da sie fast immer durch Neubildungen nach Analogie der mehrsilbigen *n*-Stämme verdrängt worden sind, vgl. aw. Sg. N. *vərəθrajaš* neben *vərəθraja*, A. *vərəθrajanəm* und gaw. Sg. N. *vərəθranjā* BARTHOLOMAE, *Iran. Grundr.* I, 226. Wir müssen also erwarten, daß die iranische Entsprechung von idg. **k̂pēns* sich der Deklination der *n*-Stämme anschließt, also wie aw. **asma*, *asmanəm*, *ašava*, *ašavanəm*, *spā*, *spānəm*, altp. **āsmā*, *āsmānam* = neup. *āsmān* usw. (BARTHOLOMAE a. a. O. 224—225) flektiert, d. h. wir müssen als altp. Nom. **šā*, als Acc. **šānam* (resp. **xšā*, **xšānam*) erwarten. Erwägt man nun, daß 1) anlautendes *xš* und *š* im Mittelpersischen als *š* erscheint⁴, daß 2) der Accusativ Singularis der *n*-Stämme nach Abfall der Kasusendung die allgemeine Stammform des Mittelpersischen liefert⁵ und daß 3) im Mittelpersischen das Suffix *ak* (neben *āk*, *ik*, *ūk*, *ok*) meist ohne Bedeutungsmodifikation an zahlreiche Stämme angetreten ist⁶, so ergibt sich, daß aus einem altp.

¹ JOH. SCHMIDT, *Pluralb.* 419

² BRUGMANN, *Griech. Grammatik* 3 73, 75, 211

³ BRUGMANN a. a. O. 207

⁴ Verfasser *Pers. Studien* 233

⁵ Verfasser *Pers. Studien* 116 Anm. 3; HORN, *Neup. Schriftsprache* 102; Verf. *Idg. F. X*, Anz. 33 (np. *āsmān* ‚Himmel‘, *dandān* ‚Zahn‘, *šabān* ‚Nacht‘ = aw. *xšapanəm*, *yuvān* ‚Jüngling‘ = aw. *yuvānəm* etc.)

⁶ Verf. *Pers. Studien* 241, HORN, *Neup. Schriftsprache* 173: „Im Phlv. breitete sich das Suffix (*ak*) ungeheuer aus und konnte an alle beliebigen konsonantischen

Nom. *šā, Acc. *šānam usw. im Mittelpersischen der Stamm *šān oder *šānak werden sollte, und dieses šānak liegt im Pehlevi wirklich als šānak ‚Kamm‘ im *A. V. N.* (s. WEST, *Glossary and Index* 174) vor und ist im Neupersischen lautgesetzlich zu šāna, dem gewöhnlichen Worte für ‚Kamm‘ geworden (dazu auch šānasar ‚Wiedehopf‘, eigentlich ‚Kamm-kopf‘). Nach GEIGER, *Lautlehre des Balūči* p. 25 ist das Wort mit der Bedeutung ‚Pferdestriegel‘ in das Balūči entlehnt worden als šānug, das aber mit DAMES šānay, resp. šānag zu lesen ist und also dem phl. šānak vollkommen entspricht, während die echte Balūči-Form šak lautet (GEIGER a. a. O. p. 5, Nr. 445), die auf den iranischen Nominativ *šā zurückzugehen scheint¹.

Also entspricht np. šān-a vollständig dem gr. κρείς, κρένα usw. und geht mit diesem auf einen indogermanischen Stamm *kpen- zurück. Ob aber das k dieses Stammes palataler oder velarer Natur (k̂ oder q) war, läßt sich nicht entscheiden.

Stämme antreten, ohne deren Bedeutung irgendwie zu verändern“, vgl. phl. kām = kāmak = altp. kāma ‚Wille‘, neup. kām und kāma

¹ Über die k-Suffixe im Balūči s. GEIGER a. a. O. p. 24. — Zu bal. šak vgl. np. sag = phl. sak = medisch σπακα = altp. *saka ‚Hund‘ neben aw. N. spā, Acc. spānam ‚Hund‘






Die Volksszenen aus Hüsēn Rahmi's Roman **عفت**.

Von

Friedrich Giese.

s ist schade, daß HORN's verdienstvolle Geschichte der türkischen Moderne¹ nicht noch zwei Jahre weiter fortgeführt worden ist, da sie dann einen natürlichen Abschluß erreicht hätte. Seit 1903 etwa stockt jede selbständige literarische Tätigkeit in der Türkei. Außer Übersetzungen ist auf dem Gebiete des modernen Romans nichts mehr veröffentlicht worden, sodaß man mit Recht vom Ende der ersten Periode modernen osmanischen Schrifttums sprechen kann. Da nun der Entwicklungsgang der letzten Jahre fehlt, so erhält der Leser von HORN's Geschichte unter diesen Umständen gerade von denjenigen Schriftstellern, die jetzt allgemein als die bedeutendsten Vertreter der modernen türkischen Literatur gelten, ein falsches Bild, weil er sie nur in ihren Erstlingswerken kennen lernt. Unter anderen sind hier besonders HALID ZIA, AHMED RASIM und HÜSĒN RAHMI zu nennen². Letzterer ist als Künstler ohne Zweifel der schwächste unter ihnen und dürfte als solcher kaum eine höhere Stufe als ein EUGEN SUE einnehmen, aber er ist von allen modernen türkischen Schriftstellern derjenige, der das Volk wirklich in seinen Sitten und seiner Sprache beobachtet und mit denselben in die Literatur eingeführt hat. Was alles auch sonst an seinen Werken auszusetzen sein mag, in seinen Schilderungen des Volkslebens ist er Meister. Man muß solche Stellen mit Türken

¹ *Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen* IV. B. 2. Teil. Leipzig 1902

² So und nicht *Rechmi*, wie HORN angibt, ist auszusprechen

und selbst gebildeten, die eigentlich die Berechtigung derartiges in die Literatur einzuführen leugnen, gelesen und ihre wohlige Freude beobachtet haben, um zu erkennen, daß diese Szenen wirklich Leben sind.

Wenn also irgendwo der von HORN und JACOB¹ angenommene Einfluß der alten Meddahliteratur auf den modernen türkischen Roman bewiesen werden sollte, so müßte man solche Stellen bei HÜSEN RAHMI studieren, der dieselben köstlich wiedergibt. Aber auch abgesehen von diesem literargeschichtlichen Interesse verdienen diese Volksszenen die ganz besondere Aufmerksamkeit aller Turkologen. In ethnographischer und sprachlicher Beziehung sind sie wahre Fundgruben. Bei HORN ist nur sein Roman *مربيه* und *مترس* angeführt, am interessantesten aber natürlich auch am schwierigsten ist *تصادف*, von dem eine Übersetzung und Erklärung demnächst von mir erscheinen wird. Hier erlaube ich mir die Fachgenossen mit zwei Stellen aus *عفت*, die recht bedeutende Schwierigkeiten für das Verständnis enthalten, bekannt zu machen. Trotzdem dieser Roman vielleicht sein schwächster ist, bietet er für uns vieles interessante. Er ist für einige Piaster leicht zu bekommen², deshalb habe ich den türkischen Text nicht abgedruckt. Ebenso habe ich aus Rummangel mich möglicher Kürze befleißigt und vieles übergangen, für das ich auf die oben genannte Veröffentlichung verweise. Die Übersetzung verfolgt natürlich keine künstlerischen Gesichtspunkte, sondern beabsichtigt nur den recht schweren Text verständlich zu machen.

I.

S. v. Z. 5 — 11 Z. 2 v. u.

Während wir beide auf der Straße, ohne zu sprechen, in Nachdenken versunken gingen, hörten wir fünf bis zehn Schritte hinter uns eine Stimme: „He, Jünglinge, hört doch meine Lieben!“ Wir

¹ Cf. JACOB, *Vorträge türkischer Meddâh's* Berlin 1904. S 19: „Die moderne türkische Novelle dürfte sogar trotz starker französischer Einflüsse zum guten Teil in der Meddâherzählung wurzeln. Mit Recht bemerkt HORN (*Geschichte der türkischen Moderne* S. 12/3), daß AHMED MIDHAT bisweilen ganz wie ein gebildeter Meddâh, auch mit den üblichen Zwischenbemerkungen erzähle usw.“

² Ursprünglich in der Zeitschrift *آقدام* als Feuilleton erschienen und dann auch in Buchform im Verlage derselben Zeitung herausgegeben

sahen nach der Seite, von der die Stimme kam. Da war eine dicke Frau von etwa 50 Jahren mit rundem Gesicht, auf deren Schläfen sich, gleichsam um ihre gewöhnliche Herkunft anzudeuten, ein Pflaster von Laudanum¹ von der Größe einer Bohne befand. Auf ihre Brauen hatte sie Augenschwärze aufgelegt, daß sie wie Kesselhenkel aussahen, auf dem oberen Teil des Kinnes war, gleich als ob von dem Laudanum ein schwarzer Fleck abgesprungen sei, ein scheußliches² Mal. Sie trug ein Kopftuch und einen schmutzigen Mantel³. Indem sie einen Besenstiel unter eine ihrer Achseln stützte, lachte sie uns mit einem viehischen Grinsen gerade an. Als ich sah, daß solch ein mit Muttermal, Augenschwärze, Laudanum versehenes Gesicht, von dem man glauben konnte, daß es eben aus der Hand eines gewöhnlichen Malers⁴ hervorgegangen war, uns anlachte, sagte ich: „Verzeihung tü tü⁵. Was will wohl diese „Rüküş Hanyım“⁶ von uns?“ „Um Gotteswillen, sprich leise, du bringst ja jetzt diese Frau in Aufruhr!“ sagte der Doktor.

Kaum hatte dieses Wunder der Zeit, das zu der Art der Disteln unter den Evastöchtern gehörte, unser Anhalten bemerkt, als es, seinen Besen hinter sich herschleppend, mit flatternden Kleidern sofort auf uns zulief und mit einer rauhen, dem Geglückse des Trutthahnes gleichenden Stimme sagte: „Ich will mich für Dich opfern⁷,

¹ لادن ein verdickter, brauner, etwa dem Opiumsaff gleichender Saft wird von den Frauen aus dem Volke als Heilmittel gegen Kopfschmerzen und auch als Kosmetikon gebraucht

² Es ist natürlich مستكرة zu lesen

³ Die Frauen aus dem Volke tragen einen großen, gewöhnlich braunen Mantel يلدومه, der im Gegensatz zur فرجه, der Kleidung der Vornehmen, nicht in den Hüften durch eine Schnur zusammengehalten wird, und statt des ياشمقي ein am Rande oft mit Blumen bedrucktes, weißes Kopftuch, das باش اورتوسی

⁴ Es ist ترسيمندن zu lesen

⁵ Um vor dem bösen Blick zu schützen, speit man zweimal „tü tü“ auf die Erde. Damit nun durch den Speichel ein etwa in der Nähe des Sprechenden befindlicher Geist nicht beschmutzt und beleidigt werde, fügt man zur Warnung دستور hinzu

⁶ روكوش Frauennamen, der bei den unteren Volksklassen sehr gebräuchlich ist und deswegen hier allgemein als Bezeichnung für eine Frau aus dem Volke gebraucht ist. Ich vermute, daß es ein Deminutiv von رقيه gespr. rükije ist nach Art der Deminutiva Memiş, İbiş, Aloş, Fatoş usw.

⁷ Diese Wendung wird heute nur noch von Leuten aus dem Volke im Sinne von: „bitte recht sehr“ gebraucht

mein Lieber. Ihr kommt aus dem Hause der Renegaten, eben seid ihr von dort gekommen, nicht wahr?“

Der Doktor: „Ja wir kommen von dort, es ist dort ein Kranker, und wir haben ihn besucht.“ Das Weib: „Ja, ja, ich habe auch gesehen, daß ihr von den Renegaten kamt . . . möchte ihr Inneres sich nach außen kehren!¹ . . . na wie dem auch sei, mich geht es ja jetzt nichts mehr an . . . Ist das Dings da . . . dies alte blasse Weib immer noch nicht gestorben? . . . Du lieber Gott, Hanym!² seit wieviel Monaten leidet sie schon! Sie muß etwas getan haben, daß sie gar nicht sterben kann³. Sie macht nun wohl alles unter sich. Was macht das eingebildete⁴ Mädchen mit dem Äußeren einer Dame? Ach mein Liebling, dem nichts gut genug ist⁵! Lauter Albernheiten! . . . Hochmut, Hochmut und lauter Hochmut, na und noch was! . . . Das Mädchen sagt überhaupt niemandem ein freundliches Wort⁶ Wenn sie wenigstens eine Prinzessin⁷ wäre. Auf die Straße geht sie in einem Aufzug! na, wenn ihr das sähet! — In seidnem Mantel, auf ihrem Hinterteil einen Wulst wie ein Packet, einen Spitzensonnenschirm — na was kümmert's mich . . . Meiner Tochter hat ihr Vater noch viel feineres als das alles gekauft . . . wer neidisch ist, soll vor Neid austrocknen! . . . Ich sage das ja (= هانيا) nur des Beispiels halber. Seitdem sie in dies Viertel gezogen sind, haben sie niemandem eine Tasse bitteren Kaffee zu trinken gegeben. Auf den Kaffee verzichte ich schon, aber nicht

¹ Gebräuchlicher Fluch

² Da sie gewohnt ist nur mit Frauen zu reden, so fügt sie auch im Gespräch mit Männern hier und auch später als Anrede „Hanym“ ein

³ Nach der Volksanschauung ist ein langsamer Tod Strafe für begangene Sünden

⁴ Statt قامصيق, das mein Text bietet, ist قنامصيق (= قنامصيق bei SAMY) zu lesen, das jemanden bezeichnet, dem nichts recht ist, der an allem etwas aussetzen hat

⁵ Dieser Satz läßt sich nicht wörtlich übersetzen. Der Text bietet: آه ايكي كوزم سوزمه عاشوره. Mit den ersten Worten ist ironisch das junge Mädchen gemeint. Unter سوزمه عاشوره versteht man das, was bei der Filtrierung der Suppe عاشوره (deren Zusammensetzung von SAMY angegeben wird) im Sieb zurückbleibt, außerdem bedeutet سوزمك aber auch „prüfend, kritisch ansehen“. Daher bezeichnet diese scherzhafte Zusammenstellung jemanden, der immer nörgelt, ohne daß mit ihm selber viel los ist

⁶ فلكه كلك ديمز بر آدم bezeichnet einen Egoisten. *Kelék* hat keinen Sinn für sich allein

⁷ In derselben Bedeutung wird auch شاهم gebraucht

einmal eines Grußes sind wir von ihnen teilhaftig geworden. Essen wir denn Menschen? Wir kommen jeden Morgen mit allen Nachbarn zusammen, trinken Kaffee, lachen und spielen. Sie gehen nicht unter die Menschen. Das sind ja keine Nachbarn (eig. das sind Leute, die nicht die Pflichten der Nachbarn erfüllen). Halt warte! Ich habe noch was. Was ist der Verlobte oder Liebhaber des Mädchens? Es ist ein junger Mann. Sein Name schwebt mir auf der Zunge. Akyf oder Atyf? jedenfalls so was ähnliches. Der arme Kerl! Der junge Mann trägt andauernd abends und morgens jeden Tag, den Gott werden läßt, in seinen Händen zwei fest vollgestopfte Pakete, aber ihren dunklen, unersättlichen Schlund kann er nicht sättigen Doch was geht es mich an, ich will ja nichts haben (= ich habe kein Auge darauf geworfen). Wer sein Auge auf andere wirft, soll seins verlieren. Ich werde ja doch sterben¹, warum sollte ich lügen? Auch mein Alter läßt mich nicht ohne Dessert², deswegen sage ich es nicht. Aber warum nur gerade für das Mädchen? Doch woran ich platzen möchte, ist dies: Neulich ging meine Nachbarin, die dicht neben ihnen wohnt, Šerife Hanym, in ihr Haus, um sich eine Kasse-rolle zu holen; . . . sie beschreibt ihre Küche; . . . „Hanym, was gibt's da nicht, was gibt es da nicht außer Vogelmilch!“ sagt sie . . . Čauš-trauben wie ein Finger hat sie gesehen! . . . Die Frau säugt³ was macht's, gebt ihr doch etwas zu kosten, ihr Verfluchten! Niemals! Sie lassen niemanden etwas riechen Serife sagt: „Seit einigen Abenden platzt meine Nase vom Geruch von Cotelettes (d. h. sie dehnt die Nasenlöcher soweit auseinander, um den Geruch auf-zunehmen, daß sie fast platzen), durch langen Appetit verliere ich die Milch“

Die Nachbarin hat ein Recht an uns, mein Sohn! . . . Wenn ich einen Pillav koche, denke ich, sie hat es gerochen und gebe der Hasibe zu kosten Um Gotteswillen⁴ muß man es sagen . . . Mein

¹ ایکی الم یانمه کدهجک häufiger Ausdruck für „sterben“

² D. h. er verdient mehr als gerade zum leben nötig ist

³ Es besteht die Anschauung, daß eine Wöchnerin ihre Milch verliert, wenn sie ihren Appetit nicht stillen kann. Deswegen ist es Gebrauch, daß die Nachbarn einer solchen von ihren Mahlzeiten ihr eine Probe zuschicken, damit sie ihren Appetit befriedigen kann, wenn sie etwa die Mahlzeit gerochen haben sollte. امریکلی „säugend“ fehlt bei SAMY

⁴ D. h. sie sagt es nicht aus Rücksicht auf einen Menschen, sondern auf Gott; es hat den Sinn: „der Wahrheit gemäß“

Alter tut nie seinen Mund auf und sagt: „warum gibst du es?“ Ich weiß nur nicht, wovon sie ihr Einkommen haben. Eine feine Frankenfrau bringt dem Mädchen Arbeit paketweise. Sie ist ja eine elegante Dame¹, sie arbeitet also auch feine Arbeit

Auch meine Safije hat es gelernt. Sie stickt eine solche Stickerei (s. SAMY قاصناق), daß die, die sie sehen, sich in die Finger beißen². Meine Tochter ist nicht ein so schwaches, häßliches Ding³. Wie ein Stück Mond ist sie geworden, *mašallah!*⁴ Vergangene Woche ging ich mit ihr nach der Schlangenquelle spazieren. Die jungen Männer, die sie sahen, riefen sich in unserem Rücken gegenseitig zu: „sieh die da!“ Ihre Bewerber sind unzählig. Es ist mein Kind, sollte ich mich nicht rühmen? Wenn Gott will, bekommt sie einen Mann von guter Herkunft Ach ja, junger Mann, da habe ich ja ganz vergessen, was ich sagen wollte. Auf was wäre ich wohl noch gekommen! — Ach ja (= ها) der junge Mensch, der Geliebte von dem Mädchen Dingsda, geht bei ihr aus und ein, ohne mit ihr verheiratet zu sein Ich habe es meinem Alten gesagt; er wird es dem Imam sagen⁵ Ach richtig . . . ich sagte ungetraut, dabei fällt mir ein, — habt ihr es gehört? — der Pfeifenschlauchhändler Abdullah hat seine Frau wieder entlassen; das ist die dritte Scheidung; nun kann er sie nicht mehr heiraten; sie sind zum Kadi gegangen. Ich weiß nicht, was draus werden wird. Der Kerl ist ein Trunkenbold, aber die Frau ist auch nichts wert“ . . .

Wir sahen, daß, wenn wir der Frau zuhören würden, sie bis zum Abendebet nicht schweigen würde. Es war, als ob alle menschlichen Verläumdungen (نمائم pl. v. نميمه fehlt bei SAMY), auf einen Haufen vereinigt, zu einem speienden Vulkan geformt wären und dann dieser Vulkan diesem Weibe als Mund gegeben sei. Indem wir sagten: „Fortsetzung folgt!“, machten wir uns sogleich aus dem Staube vor diesem Höllenrachen, von dem man glauben konnte, daß er mit seinem Bisse selbst Schlangen und giftiges Gewürm in Schrecken setzen würde.

¹ Statt خانمك ist خانم zu lesen

² Geste des Erstaunens und der Bewunderung

³ Geste kehrt bei H. RAHMI häufig wieder z. B. تصادف pag. 19 Z. 6

⁴ Wird hinzugefügt, wenn man von Kindern oder mit ihnen spricht, um sie vor dem bösen Blick zu sichern

⁵ قولاق بوجمك eig. „jem. Ohr drehen“ bedeutet „jem. aufmerksam machen“

Wir hatten kaum ein paar Schritte gemacht, als das Weib einen Menschen, der das Aussehen eines Milchmannes hatte und aus der uns gegenüberliegenden Straße sichtbar wurde, zurief: „He Halil Aga!“

Während wir vorwärts gingen, eröffnete sich hinter unserem Rücken folgende Unterhaltung:

H. A.: „Was ist los, alte Gülsüm?“

Das Weib: „Siehst du die, welche da gehen? da, die da gehen?“

H. A.: „Ich sehe, was ist's damit, zwei junge Leute sind's.“

Das Weib: „Da! die sind aus dem Hause der Renegaten gekommen. Weißt du nun auch, woher die Renegaten ihre Einkünfte beziehen? Da wird Šerife heute abend wieder den Bratengeruch ertragen müssen. Das waren Ärzte, Ärzte! und beide sind schneeweiß wie der Mond und haben keimende Schnurrbärte. Nicht ohne Grund kann die kranke Frau nicht sterben. Stirbt wohl ein Mensch in der Hand solcher Ärzte? Und die Knöpfe des einen brennen wie Wachs¹. . . . Wenn ich Husten habe, sagt mein Alter, koche tüchtig Leberkraut und trinke es. Das Gesicht eines Arztes habe ich noch nicht gesehen. Ach ich bin auch krank geworden, ob sie mich wohl besuchen werden?“ Nachdem das Weib mit dem Ruf: „Ach Freunde, im Hause der Seele ist Feuer!“ hinter uns her aus voller Kehle geschrien hatte, ging sie in das Lied in Hiğāzmelodie: „Doktor sage, warum hast du meinen Puls mit der Hand gefühlt?“ über.

II.

S. 127 Z. 3 — S. 128 Z. 4.

„Ist es nicht eine Schande, mein Lieber? Nun sind es schon vier Monate! . . . Wann wird die kranke Frau ihre Schulden, die sie bei mir hat, bezahlen? Wenn sie krepirt, von wem werde ich ihr Geld bekommen? Wenn ich Zinsen auf das, was mir geschuldet wird, nähme, selbst dann müßte ich schon auf den Gewinn verzichten und ich würde gerade mein Kapital wieder gewinnen (zu ergänzen: so aber mache ich nur Schaden). Ich habe doch nicht den Laden aufgetan, um die Waren umsonst unter die Kunden zu verstreuen. Auch ich bin Geschäftsmann. Möge meine Ware verflucht sein und ihnen in der Kehle stecken bleiben! Ich habe meinen Lehrling hingeschickt,

¹ Ist mir unklar. Sollte irgend ein Druckfehler vorliegen?

ohne Erfolg; ich bin hingegangen, wieder ohne Erfolg; schließlich war mir die Geduld ausgegangen (eig. ausgebrannt), Bruder! Eben ging der Sohn der kranken Frau vorüber. Auf seinem Rücken hatte er einen kostbaren Mantel, und wie geziert ging er!¹ Wer ihn sah glaubt, daß sie beim Bakal nicht einmal zehn Para² Schulden haben. Ich packte mit dem Lehrling dort den Jungen, zog ihm seinen Mantel vom Rücken herunter und behielt ihn. Unter Sträuben ruft er: „Meinen Mantel gebe ich nicht.“ Mögen sie ihr Geld bringen und den Mantel in Empfang nehmen. Wie viel Bakale sind in diesem Viertel bankrott geworden . . . Auch ich . . .“.

Latif laut rufend: „Es ist genug, Kerl, halt den Mund! Sei diesen Herren dankbar, sonst würde ich dir schon gezeigt haben, was es heißt, den Mantel vom Rücken des Knaben zu nehmen.“

Der Bakal mit einem abscheulichen Lächeln, das Zorn und Spott auf seinem Gesicht hervorgebracht hatte: „Was wolltest du zeigen? das möchte ich doch mal sehen!“

Latif: „Schweig, Kerl, schweig! Hol dein Buch vor für die Schulden, deren Zinsen und Auslagen du erwähnt hast; wollen sehen, wie viel Geld du bekommen mußt.“

Bakal: „Was willst du sehen, mein Herr? Ich bin ruiniert, ich bin abgebrannt, vierzig verschiedene Waren hatte ich . . . ich hab' sie verloren“³.

Unter vielem Reden brachte der Bakal ein altes schwarzes Buch, das noch fettiger als er selber war, hervor. Inzwischen kam eine junge, wie eine Bettlerin aussehende Frau mit einem Gefäß⁴ in der Hand herbei. Sie hielt das Gefäß dem Lehrlinge des Bakals hin:

„Lege für zehn Para Reis hinein!“ Der Bakal rief, obgleich er beschäftigt war die Blätter des Buches umzuwenden, seinem Lehrlinge zu: „Bodos⁵, nimm die zehn Para vorher und dann gib den Reis.“

Die Frau, welche diese Maßnahme, die dem Lehrling anempfohlen

¹ رفتار مشوار طور Lehçe-i-osmani چالیم = چالم

² 10 Para = 4½ Pf., bis vor kurzem die kleinste Münze, jetzt gibt es auch 5 Para-Stücke

³ Der Sinn dieses Hin- und Hergeredes ist: „Aus meinem Buche wirst du deutlich die Wahrheit meiner Aussage, daß ich hier Bankrott mache, sehen“

⁴ حمام طاسی ist das in den türkischen Bädern gebrauchte Maß, mit dem das Wasser auf den Badenden gegossen wird

⁵ Bodos, urspr. = Paulus, bezeichnet allgemein den anatolischen Griechen

war, gehört hatte, sagte frech lachend, als ob ihr eine Gefälligkeit erwiesen wäre: „He, Bakal! . . werde ich dir etwa weglaufen? Da nimm die zehn Para. Was ich neulich tat, war Spaß.“

Bakal: „Gegen Spaß sage ich nichts, aber heute habe ich keine Zeit zum spaßen. Gib dem Kaufmann eine Hand voll Lire, und hier verkaufe diesen Reis für zehn Para. Mit solchen Seltsamkeiten des Lebens habe zu tun!“¹.

Die Frau: „Undankbarer Kerl! Mögest du blind und lahm werden! Hast du die Tage vergessen, da ich Geschäfte um zwei bis drei Piaster mit dir machte?“

Bakal: „Dein Fluch möge dich treffen, da seht euch die an! Für das Öl, das sie vor drei Monaten für zwei Piaster gekauft hat, verkauft sie mir heute hier² Prahlereien!“

Der Bakal, auf eine der Seiten des Heftes, die er umwandte, mit der Faust schlagend: „Da ist die Rechnung des Josmaoglu, seit drei Monaten steht sie andauernd. Na, mein Lieber, diese Schönheit³ soll mir kein Kopfzerbrechen machen, wenn sie mir nur erst das Geld bezahlt hat.“

Nachdem der Lehrling die zehn Para genommen und in das Gefäß mit den Fingerspitzen einen Griff Reis gelegt hatte, hielt er es der Frau hin. Die Frau fing an zu schreien:

„Was, fürchtest du dich nicht vor Gott den Reis, ohne abzuwiegen, zu geben, während du ein so großes Zehn-Parastück genommen hast?“

Bakal: „Das ist kein Kunde sondern ein Quäler, — ein Herzverwüster, der meinen Laden ruiniert. Bodos, wiege ab! Lege es auf die große Wage und wiege es ab! Kenne ich etwa das nicht, was

¹ Unter جلوة versteht man die Ereignisse, deren Eintreten in der göttlichen Weltordnung für den Menschen unbegreiflich sind. In allen den Fällen, in denen das Böse den Sieg über das Gute davonträgt, tröstet man sich mit den Worten: الليهك جلوةسى بو در. So ist es auch für den Bakal ein Rätsel, daß er dem Großkaufmann (بغال im Gegensatz zum تجار) soviel Goldstücke für seinen Reis bezahlen und ihn dann in diesem Viertel zu so geringen Summen verhökern muß. Mit dem Imp. redet er sich selber an cfr. S. 1090, Z. 22. ليرا das türkische Pfund, etwa 18 M.

² كلمش ده ist zwischen Kommata stehend zu denken. Es wird häufig in der Volkssprache sogar zwischen Verbum und Objekt gestellt, z. B. *alda, gel, bunu*. An unserer Stelle hat es etwa den Sinn von „hier“

³ *Yosma* bedeutet „schön“. Das Wortspiel läßt sich im Deutschen nicht wiedergeben

du ein großes Zehn-Parastück nennst? Für ein Zehn-Parastück verlangt sie einen Sack Reis?¹ Was sie will, ist mir unverständlich.“

Nachdem Bodos für zehn Para Reis auf der großen Wage abgewogen und von dem vorher gegebenen fast die Hälfte weggenommen hatte, bricht zwischen ihnen, während er den Rest (aus der Wagschale) in die Tasse schüttet und sie der Frau hinhält, ein Höllenspektakel los.

Die Frau rief aus: „Unbilliger Kerl, da, nimm deinen Reis und gib die zehn Para!“

Bakal (zum Lehrling): „Gib die zehn Para, ich hab' es nun endlich satt.“

Während Bodos mit der einen Hand der Frau die zehn Para gibt und mit der anderen bemüht ist die Tasse zu nehmen, und während die Frau, nachdem sie die zehn Para in die Hand genommen hat, mit dem Lehrling an der Tasse zerrt, fällt die Hälfte Reis auf die Erde, und als sie anfängt unter Lachen als Siegerin mit dem geringen Teil, der in der Tasse bleibt, wegzulaufen, sagt der Bakal: „Ich sagte es doch! Sie werden mich bankrott machen, mich wird noch eines Tages der Schlag rühren. Da sieh den Reis an, der auf der Erde liegt. Wenn es noch gewöhnlicher Reis² wäre, schadete es nicht. Mögest du blind sein! Bester Reis, prima³ Reis. Bring deine beste Ware hierher, und dann erlebe so etwas Gemeines⁴ . . . (Zum Lehrling) Bodos versinke in die Erde! Was siehst du mich so verwirrt an?⁵ Die Frau hat uns eine Tasse voll Reis genommen und ist damit weggelaufen. . . . Wenn sie uns den Laden wegtrügen⁶, würdest du mich dann auch fortwährend wie ein Verrückter ansehen? Sieh einer den Esel an, er steht immer noch da! . . . He, Junge, wenn du wenigstens der Frau nachliefest!“

Nachdem der Lehrling sich angeschickt hatte hinter dem Weibe herzulaufen, wandte der Bakal uns sein Gesicht, das vor Zorn ganz grau geworden war, zu:

„Da hab' ich's gefunden, die Rechnung der kranken Frau hab' ich gefunden. Dreihundert Dramm Fett, eine halbe Okka Stärke,

¹ فوزی ist die anatolische Form für فوزی bei SAMY «sac tressé en feuilles de dattier et dans lequel on met du riz»

² Cfr. SAMY صرة كموری charbon etc. pris par hasard, non choisi

³ آيلا dialekt. für اعلى ⁴ Cfr. S. 1089, Anm. I

⁵ باقيورسك dialekt. für باقان ⁶ كوترسهلر dialekt. für كوترسهلر

fünfzig Dramm Nudeln¹, hundert Dramm Öl (usw. lesend) da, da, sieh doch die Summe an, die es für sie macht, . . . ich sagte es ja: ich bin ruiniert, . . . die Hälfte² meines Kapitals hat dieses Weib gestohlen. . . Siebenundzwanzig Okka Holz, Zucker, Salz, Käse, seit drei Monaten haben sie sich andauernd von mir ernähren lassen.“

Als ich siebenundzwanzig Okka Holz hörte, fragte ich Latif Effendi:

„Was ist das mit diesem Holz, Bruder? Verkauft ein Bakal Holz? und wird das Holz okkaweise verkauft?“

Latif: „Ja Bruder, hier verkauft der Bakal Holz und zwar okkaweise, das Čekī bringt er auf fünfzig Piaster.“

Bakal: „Da sieh mal, was du schwatzest! Wenn ich an diesem Holz zehn Para gewönne, so will ich die Folgen tragen. Am Landungsplatz kaufe ich prima Holz für zwanzig, für fünfundzwanzig lasse ich es hierherbringen, nachdem ich es so fein wie Gartenstangen habe spalten und es völlig austrocknen lassen, verkaufe ich Holz für vierzig und sechzig Para. Das Čekī, das am Landungsplatz gebraucht wird, stimmt nicht mit unserem Kantar überein. . . So, nun sag' einmal, wo da mein Gewinn herkommen soll!“

Latif: „Mach' nicht viele Worte, sage die Summe, wollen sehen, wieviel Piaster es macht.“

Bakal: „Das werde ich nicht sagen, das Buch wird es sagen, ich nehme nicht ungerecht erworbene zehn Para. Da komm, sieh dir's einmal³ selbst an, da siehst du?⁴ Zweiundfünfzig Piaster zwanzig Para.“

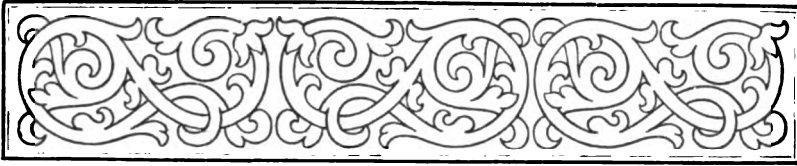
Latif bezahlte die Forderung des Bakals, und nachdem er aufgetragen hatte den Mantel des Jungen mit dem Lehrlinge nach Hause zu schicken, verließen wir den Laden.

¹ شهریه vulgär für شعریه; ساده = fett ² نصفی vulgär für نصفی

³ بریول anat. = برکرة, cfr. im Azerbaigianischen *iki jol üç altı eler 2 × 3 = 6* bei Foy: *Azerbaigianische Studien. Mitteilungen d. Sem. f. orient. Sprachen* Jahrg. VII. Berlin. 1904. S. 230 ⁴ کوربیوک dialekt. für کورپورسک







Ägyptisches Sprachgut in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit¹.

Von

Wilhelm Spiegelberg.



Die ägyptischen Eigennamen — denn um diese handelt es sich bei dem obigen Thema in erster Linie — sind dem Orientalisten, welcher sich mit den aramäischen Inschriften und Papyri beschäftigt, ebenso unerfreuliche Fremdlinge auf seinem Eigengebiet, wie sie es dem griechischen Papyrologen sind. In beiden Fällen ist der Ägyptologe der berufene Dolmetsch. So zeigt denn auch der zweite Band² des *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, in welchem das hier behandelte Material vereinigt ist, überall die Spuren ägyptologischer Mitarbeit, die im wesentlichen durch MASPERO geleistet worden ist, und zwar so gut, wie es vor etwa 20 Jahren nur möglich war. In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich aber, nicht zuletzt durch die Übertragung der Methode der orientalistischen Philologie auf die Ägyptologie³, die ägyptische Lautlehre so wesentlich entwickelt, daß es an der Zeit ist, die früheren Identifikationen nachzuprüfen und die ungelösten Rätsel auf's neue in Angriff zu nehmen.

¹ Nach dem Abschluß dieser Arbeit (30/1. 1905) hat mir Herr SAYCE (6/6. 1905) in freundlichster Weise die ägyptischen Namen des aus der Zeit des Xerxes, Artaxerxes und Darius I datierenden aramäischen Papyri Mond mitgeteilt. Da ich das ganze Mskr. nicht umarbeiten konnte, habe ich mir so geholfen, daß ich die neuen Namen teils eingefügt, teils in einem besonderen *Anhang VI* nachgetragen habe

² Auf ihn beziehen sich die Zahlen der Zitate. *Rtpert.* ist das *Rtpertoire d'epigraphie semitique*, das seit 1900 erscheint

³ Es ist wohl den wenigsten Ägyptologen bekannt, daß der erste, welcher

Die besondere Schwierigkeit der Aufgabe kann nicht genug betont werden. Es handelt sich darum, in aramäischer Schrift vokalos umschriebene ägyptische Wörter auf ihr ägyptisches Prototyp zurückzuführen, von dem wir auch nicht mehr als das Konsonantengerippe kennen. Nur griechische Transkriptionen oder die späten koptischen Derivate — um die wichtigsten Hilfsmittel zu nennen — können uns von dem alten Vokalismus eine ungefähre Vorstellung geben. Daraus wird ohne weiteres klar, daß wir bei den Identifikationen mit äußerster Vorsicht verfahren müssen.

Zunächst muß die Lesung des betreffenden Wortes über jeden Zweifel erhaben sein, Sicheres und Unsicheres muß auf das schärfste geschieden sein. In dieser Hinsicht haben sich weder die Lesungen des Corpus noch die Zusammenstellung in LIDZBARSKI's vortrefflichem Handbuch, nach welchem ich das Material zunächst gesammelt habe, als ganz zuverlässig erwiesen. Ich kann daher JULIUS EUTING gar nicht dankbar genug sein, daß er durch die Nachprüfung des mir von ihm vorgelegten Materials meiner Arbeit eine solide Grundlage verschafft hat¹.

Ferner ist es von größter Wichtigkeit, festzustellen, ob ein Name mit Sicherheit als semitisch gedeutet werden kann. Denn in diesem Fall hat der Ägyptolog natürlich zu schweigen. Ich bin dabei in den weitaus meisten Fällen LIDZBARSKI gefolgt und habe in keinem Fall als ägyptisch gedeutet, was als semitisch nicht bezweifelt werden kann. Also erst wenn die Lesung und der unsemitische Charakter eines Namens gesichert war, bin ich an die Bestimmung gegangen. Auch hier habe ich die „Beschränkung“ als Leitmotiv gewählt, und zwar in doppelter Weise. Wenn man durch eine mechanische Umschrift des aramäischen Konsonantenbestandes einen ägyptischen Eigennamen rekonstruiert, so ist damit m. E. wenig gewonnen. Denn es ist noch erforderlich, daß dieser Name entweder wirklich ägyptisch

hieroglyphisch geschriebene Wörter ohne Ergänzung der Vokale transkribierte, der Orientalist war, dessen Ehrung diese *Festschrift* gilt. THEODOR NÖLDEKE hat in der *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 1877 S. 10 drei geographische Ortsnamen konsonantisch mit den entsprechenden hebräischen Buchstaben umschrieben und damit die heute verbreitetste ägyptologische Transkriptionsmethode inauguriert

¹ Wo man also auf Grund der Transkriptionen des Corpus Eigennamen vermißt, handelt es sich um falsche oder unsichere Lesungen. In den von mir aufgenommenen Namen ist Unsicheres in der üblichen Weise durch übergesetzte Punkte gekennzeichnet worden

belegt oder doch in den wesentlichen Bestandteilen seiner Bildung als bekannt erwiesen wird. Vor allen Dingen aber — und das ist die zweite Beschränkung, die ich nirgends betont gesehen habe — muß der Name in der Zeit nachgewiesen werden, aus welcher die aramäische Quelle stammt, also in der sogenannten „Spätzeit“ (etwa 700—300 v. Chr.). Genauer genommen würde nur die Zeit der Perserherrschaft (525—323) in Frage kommen, da ja die in Ägypten gefundenen aramäischen Urkunden sämtlich oder doch in ihrer weitaus überwiegenden Mehrheit dieser Zeit angehören¹. Da aber, so weit ich beobachtet habe, das Onomastikon der Perserzeit dieselben Züge trägt wie das der „Spätzeit“, so habe ich mich berechtigt geglaubt, mit dem Material der letzteren größeren Periode arbeiten zu dürfen. Eine ideale Forderung, die aber zurzeit noch nicht erfüllt werden kann, wäre nun weiter eine lokale Berücksichtigung der Namen. Die aramäischen Inschriften und Papyri stammen fast sämtlich aus Memphis oder aus Elephantine,² so daß man gerade das ägyptische Onomastikon dieser beiden Orte zur Perserzeit im besonderen in's Auge fassen sollte. Für die Insel Elephantine fehlt es zurzeit noch an Material, aber die Serapeumstelen von Memphis liefern doch für diese Stadt um die genannte Periode ein gutes Namenmaterial. Ich habe daher durch ein (Serap.) angedeutet, wo diese letztere Bedingung bei einem Namen erfüllt war, und dabei das von CHASSINAT (*Recueil de travaux* XXI und den folgenden Bänden) veröffentlichte Material benutzt. Wo zu den betreffenden ägyptischen Namen kein besonderes Zitat gesetzt ist, findet man den Nachweis in LIEBLEIN's Namenwörterbuch, dagegen deutet ein Stern * vor dem Namen an, daß derselbe von mir nach Analogie einer anderen bekannten Bildung hergestellt worden ist. Ein (MASP.) hinter der Übersetzung des n. pr. bedeutet, daß derselbe bereits von MASPERO richtig gedeutet worden ist, ein Fragezeichen vor dem aramäischen Namen, daß die von mir vorgeschlagene Deutung nicht ganz sicher ist. Auch für die am Schluß des Aufsatzes gegebene Lautübersicht ist die Scheidung zwischen sicheren und unsicheren Gleichungen scharf eingehalten worden.

¹ Vgl. die für diese Datierung grundlegende Arbeit von CLERMONT-GANNEAU: *Origine perse des monuments araméens d'Égypte* (*Rev. arch.* 1878 u. 1879) durch die neueren und neuesten (s. oben) Funde ist CL.-GANNEAU's Ansicht nur bestätigt worden

² Vgl. dazu SPIEGELBERG: *O. L. Z.* 1905 S. 11; W. MAX MÜLLER: *ib.* 1905 S. 36

I. Personennamen.

Der im Verhältnis zu meinem Thema knapp bemessene Raum zwingt mich dazu, die lautliche und sonstige Begründung der Gleichungen kürzer zu geben, als es wünschenswert wäre¹. Ich habe daher die alten, allgemein anerkannten, von MASPERO bereits richtig bestimmten Namen in der Regel nicht näher besprochen, und verweise im allgemeinen für den lautlichen Teil der Gleichungen auf die am Schluß dieser Arbeit gegebene Übersicht der lautlichen Korrespondenzen. Da wohl nur wenigen Semitisten die Bildungselemente ägyptischer Eigennamen geläufig sind, so will ich einige allgemeine Bemerkungen über die theophoren Eigennamen vorausschicken. Ich habe ihre Bildungselemente in meiner Transkription durch ein Maqqēph (◌̣) geschieden.

A. Präfixe.

a) **DN** mit folgendem Götternamen

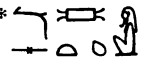
= $\overrightarrow{\text{ns}}$ (vokalisiert 'ns)² „gehörig zu“ in dem Sinne von „Diener eines Gottes“. Dieses veraltete Bildungselement ist auch in den Namen der „Spätzeit“ noch sehr häufig. Lautlich ist zu bemerken, daß das nach dem Abfall des *n*³ übrig bleibende *s* sich mit dem folgenden Konsonanten zu einer Doppelkonsonanz verbindet, vor der ein **n** prostheticum tritt. Auch in den griechischen Transkriptionen zeigt sich dieses gelegentlich, so in Ἐσβενδῆτις neben Σμένδης, in Ἐσμίτις neben Ζμίτις. Dieser Vorschlagsvokal liegt gewiß auch der späten Schreibung des männl. n. pr. $\overrightarrow{\text{ns-Pth}}$ (Serap. 85—Dyn. XXVI) zugrunde, die eine lautliche Schreibung des alten $\overrightarrow{\text{ns-Pth}}$ enthält. Auch das alttestamentl. **נְסִי**, falls man die eine der lautlich völlig einwandfreien Erklärungen gelten lassen will⁴, gibt den Hilfsvokal vor der Doppelkonsonanz durch **n** wieder, denn

¹ Weitere Gesichtspunkte für die Bildung der Eigennamen gewinnt man durch eine Vergleichung von NÖLDEKE's grundlegenden und klaren Ausführungen in CHEYNE's *Dict. of the Bible*, sub voce „names“ S. 3271 ff.

² Aus älterem *nj-sw* entstanden (ERMAN: *Gram.* § 152)

³ Siehe SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I S. 42

⁴ Vgl. dazu SPIEGELBERG: *Randglossen zum Alten Testament* S. 18

ננת entspricht lautlich genau *  *Ns-N(j)t* „der Göttin Neit gehörig“. Die Bildung liegt in no. 1, 2, 3, 94. 95¹ vor.


b) נ = נא „der von“.

In no. 26 und 38 in Verbindung mit Götternamen, in no. 39 mit Ortsnamen².

c) נת = נא „die von“, das Fem. des vorigen.


In 48 und 49 vor Götternamen.

d) נת mit folgendem Gottesnamen:

=  *P-dj* ^(a) *Πετε-* „der, welchen (Gott N.) gibt“³ in no. 27–30,

31 (?). 32–36. —

e) נת mit folgendem Gottesnamen:

=  *T-dj* ^(a) *Τετε-* „die, welche (Gott N.) gibt“. Fem. zu dem

vorigen in no. 50.

f) נת mit folgendem Gottesnamen:

=  *P-dj-n(j)-* „der, welchen mir Gott (N) gibt“ in no. 32a.

B. Andere Bildungen.

a) Namen von Göttern⁴

no. 4. 8. 11. 12 (?).

b) נ

= *N-wd* „Gott N. ist heil (o. ä.)“ in no. 10.

c) נת

= *N-mn(j)*⁵ „Gott N. ist fest“ (oder „bleibt“). Griech. *μην-* (z. B. *Σοκμηνις* „Sobk bleibt“ in no. 9. 13 (?) 17 (?).

d) נת

= *nh-N.* „es lebt Gott N.“ Vgl. *Ἀρχῶφις, Ἀρχορίμφις* in no. 19 (?).

20. 21. 22 (?).


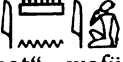

e) נת

¹ Die Lesung eines weiteren Namens, den man hierherziehen möchte, ננת ist ganz unsicher

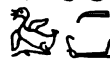

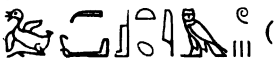
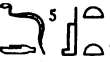
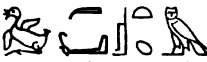
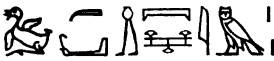
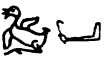
² Vgl. dazu SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I S. 27 3 Ib. Seite 30

⁴ Vgl. dazu jetzt E. LEVY: *Über die theophoren Personennamen der alten Ägypter zur Zeit des neuen Reiches.* Dissertation S. 6 § 1

⁵ Pseudopartizipium


= N.  N. *rdj-s(w)*¹ „Gott N. ist es, der ihn gegeben hat“. Wie das Suffix *sw* zeigt, kann die vorhergehende Verbalform nicht Infinitiv — in dem Fall müßte 𓂏 *f* stehen — sondern nur Partizipium sein. Ich glaube daher, daß wir eine Partizipialform von *rdj* vor uns haben, vermutlich das Partiz. *perf.*² activi. Wir kennen dieses Bildungselement auch aus griechischen Transkriptionen wie Ἄμυρταῖος, Ἄμονορτάσις, Ἄμονορτύτιος  *mm-rdj-s(w)* „Amon ist es, der ihn gegeben hat“, wofür wir auch die griechische Übersetzung Ἄμμωνόδοτος besitzen³. Vgl. ferner Θοορταῖος „Thot ist es, der ihn gegeben hat“. Auch eine keilschriftliche Wiedergabe (um 667 v. Chr.) dieser theophoren Bildung ist in *ḫar-ti-e-su* =  „Ptah ist es, der ihn gegeben hat“⁴ erhalten. — In no. 6.

f)  N-*w*

Falls die unter no. 46 gegebene Deutung richtig ist, die in der Spätzeit häufige Bildung  N.  *t3j* N. *'m-w* (𓂏 N. 𓂏)⁵ „Gott N. faßt sie“. Außer dem unten mitgeteilten Namen zitiere ich  (Rec. 12/22) „Isis ergreift sie“ mit der interessanten Lautvariante  und  𓂏 , wo 𓂏 durch *m + mw* (𓂏 „Wasser“) geschrieben ist. Ferner  „Onuris faßt sie“ (Rec. 6/133),  (A. Z. 1887 S. 13) „Mendes faßt sie“ und anderes mehr.

Neben diesen rein ägyptischen theophoren Bildungen stehen nun auch vereinzelt hybride, in welchen der Gottesname mit einem semitischen Wort zusammengesetzt ist, so 𓂏 (N. 1162 § 2), ein n. pr.,

¹ Zu dem *w* = 𓂏 beachte die unten mitgeteilte keilschriftliche Wiedergabe

² Vgl. die Schreibung  (SETHE: *Verbum* II, 857) im *M. R.* — Zu der Lesung von *rdj* s. CALICE (*Ä. Z.* XXXIX S. 75) und SETHE (ib. S. 130)


³ PIETSCHMANN in *Ä. Z.* XXXI S. 124 und HESS ib. XXX S. 120

⁴ STEINDORFF: *Beiträge zur Assyriologie* I S. 352

⁵ Vgl. dazu die Verbindungen von 𓂏 in 𓂏 , 𓂏 , 𓂏 etc.

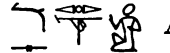
welches genau dem ägypt. **פְּטִיחֲנוּם** (no. 29) entspricht, und **אֶסְרִימֶלֶךְ** 155 B 4¹ „Osiris ist König“.

1) ^{sic} **אֶסְרִיחֲנוּם** n. pr. masc.

155 A 2 = *  *Ns-hnm* „dem Gott Chnum gehörig“.

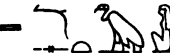
Chnum ist der Gott der Insel Elephantine, auf der das betreffende Ostrakon gefunden worden ist. Da das n. pr. männlich² ist, so wird damit MASPERO's Deutung unmöglich.

2) **אֶסְרִימֶן** n. pr. masc.

138 A 1 =  *Ns-M(j)n* „dem Gott Min gehörig“.


Griech. Ζμίνις, Ἐσμίνις. — MASPERO's Deutung aus denselben Gründen unmöglich.

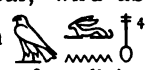
3) **אֶסְרִימַת** n. pr. masc.

155 A 1 B 1 =  *Ns-M(w)t* „der Göttin Mut gehörig“.

Zu MASPERO's Deutung s. oben.

4) **אֶסְרִינְפֶר** n. pr. masc.

155 B 5 = *  *Wsjr-Wnn-nfr(w)* d. i. Osiris mit dem

Beinamen gütiges Wesen³. Dieser Osirisname, der als **οἰσιροῦσιροῦνοῦνοῦ** aus dem koptischen Zauberpapyrus zu Paris (*Ä. Z.* 1883 S. 104) bekannt ist, ist als n. pr. zwar nicht nachweisbar, wird aber gewiß existiert haben. So gibt es einen Eigennamen  „Horus-*Wn(n)-nfr*“, der eine Horusform bezeichnet, und *Wn-nfrw* allein ist mehrfach⁵ zu belegen. MASPERO's Erklärung „Osiris ist gut“ ist lautlich unmöglich. Sie berücksichtigt nicht das **ḥ** vor dem **ḥ** und nimmt an, daß das **r** der tonlosen Silbe von *n^hf^r* (**ḥnr**), das sicher in der Spätzeit abgefallen war, durch **ḥ** wiedergegeben worden sei. Daß es auch in den aramäischen Transkriptionen nicht mehr als **r** gewertet wurde, zeigen die Namen **עֲנִיחְרַנְפִּי** und **פְּטִיחְחַתְרַי**. Daß das **r** in dem obigen Namen durch das folgende **w** geschützt war, zeigen sowohl

¹ Vgl. **מֶלֶךְ-אֶסְרִי** LIDZBARSKI S. 310

² Es wäre wenigstens seltsam, wenn die sämtlichen in 155 genannten Leute Frauen sein sollten

³ Die Übersetzung von *wnn-nfr* wird so kaum richtig sein, doch hat Plutarch: *De Iside et Osiride*, Cap. 42, Ὀμφίς (= *Wnn-nfr(w)*) als εὐεργέτης erklärt

⁴ *Ä. Z.* 93 84 und Ἀροννώφρις *Dem. Studien* I 5* no. 20


⁵ Z. B. Serap. 23. 32. 128, SPIEGELBERG, *Demot. Studien* I, 20* no. 145


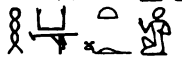
die griechischen Transkriptionen Ὀυνῶφρις wie die koptische Wiedergabe.

5) בנת? n. pr. masc.

123, I. 3. Ägyptisch?

6) חכדמיסו? n. pr. masc.

138 B I. 3—4. Nach EUTING ist an beiden Stellen כ sicher, כ kaum möglich. Wenn man berücksichtigt, daß Z. 1 dem Bruch des Scherbens folgend stark nach unten läuft, so kann man hier י statt י lesen, während die Zerstörung in Z. 4 keinerlei Entscheidung zuläßt. Demnach liegt allem Anschein nach die in der „Spätzeit“ so häufige Bildung vor, über die ich oben gesprochen habe. Folglich ist חכ ein Gottesnamen und gewiß derselbe, der in den folgenden Namen der Spätzeit zu belegen ist  (Rec. XXV, 56)

Hk-m-s3-f var.  (Annales du Service 5/74 ff. — Perserzeit) oder  (Serap. 151 — Perserzeit) vorliegt. Über

das Wesen dieses Gottes ist nichts Näheres bekannt, doch wissen wir aus L. D. III 276, daß er in der Saitenzeit u. a. in Memphis einen Kult hatte. Vielleicht ist dieser Gott die personifizierte magische Kraft, die den Göttern eigen ist und חכ heißt. (Vgl. dazu ERMAN: *Aegypt. Religion* S. 162).

7) חכנא? n. pr. masc.

122b. — Der ägyptische Name des אכנלי.


8) חנס n. pr. masc.

148, 6 = *Hns(w)* חנס¹ „Gott Chons“ (MASP.), s. LIEBLEIN: *Index*.

9) חפירמן^{sic} n. pr. masc.

147 B 16. — Durch die Lesung EUTING's (י statt י) liegt die Gleichsetzung mit *H'p(j)-mn* (*χαπι-μην) „der Apis ist fest“ auf der Hand. Das n. pr. ist in den Serapeumsstelen häufig (z. B. no 31. 114. 142. 155 u. s.). Für das Demotische (Ptolemäerzeit) zitiere ich Pap. Straßburg 8.



10) חריוט² n. pr. masc.

147 B 10 =  Hr-wd3 (Serap. passim). „Horus ist heil“ Ἀρῳάτης. — Vgl. dazu SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I 6* no 17.




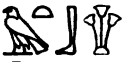
¹ In ΠΑΧΩΝΙC

² An sich ist nicht ausgeschlossen, daß noch ein oder mehrere Buchstaben folgten. Doch spricht die hier gegebene Deutung für die Vollständigkeit des Namens

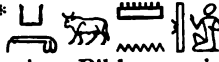

11) חרתי n. pr. masc.

140. — Auf dem Siegel steht die ältere (?) Form  *Hr-n-hb* „Horus im (?)¹ Papyrusumpf“. Die aramäische Transkription zeigt indessen die jüngere (?) Adjektivbildung *Hr-hbj* „Horus, der zum Sumpf gehört“ ebenso wie das griechische Ἀρχήβιος² (Pap. Lond.), Ἀρχίβιος (P. Amh. II). Dazu stimmt die spätägyptische Schreibung  etc. (Serapeum 23. 92. 140).

12) ? חרתבא n. pr. masc.

138 B 3. Wahrscheinlich —  (var. ) *Hr-(n)-tz-b(w)*³ „Horus des Baumes (בω)⁴“. Andere Schreibungen dieses Namens sind  *Hr-db* und  *Hr-tb*. Die griechische Wiedergabe ist vermutlich Ἀρβῶς (LETRONNE: *Rec. des inscr. grecques et latines de l'Egypte* I 99).

13) ? חר-ט n. pr. masc.

138 A 8. — MASPERO zieht einen seltenen in der „Spätzeit“ nicht mehr belegbaren Namen heran. Vielleicht = *  *K3-mu* „der Stier (eines Gottes) ist fest (bleibt)“, eine Bildung wie חרטין (no. 9). חר *hr* würde die Vokalisation von *h3* zeigen, die durch Νεκῶς, Κο-πρής, Κο-νοῦφίς bekannt ist. *h3* als Gottesname auch in den theophoren n. pr.  | *K3-m-s3-s* (CAPART: *Mon. XXVI*), und *K3-ms* (LIEBLEIN).

14) ? חרטי n. pr. masc.

148, 2. — In dem n. pr. könnte der Name des Gottes *Gb* (Κηβ) stecken.

15) ? חרטי n. pr. masc.

154, 6.

¹ *n* wohl = *m* gebraucht

² Siehe dazu SETHE: *Ä. Z.* XXX S. 113ff. und bei PAULY-WISSOWA unter *Chembis* (2232). — *bj* ist Χέμμης, der Geburtsort des Horus. — Eine nähere lautliche Begründung gebe ich in no. 97 meiner *Varia* (*Recueil* 1906)

³ *Recueil* XXV S. 194 Z. 1. 7. 17

⁴ Zu dem Namen vergl. *Hr-n3-šmw* „Horus der Bäume“. STEINDORFF: *Beiträge zur Assyriologie* I S. 353 ⁵ *Recueil* 9/48

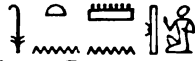
⁶ PIEHL: *Inscr. hiérog.* I 78 und Text S. 68 A. 1, LIEBLEIN 1324

7 1 oder 2 Buchstaben fehlen



16) נפס ירנפס? n. pr. masc.

154, 6.

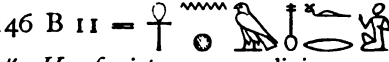
17) סרמן? n. pr. masc.

154, 5. — Etwa  S.tu(j)-mn „der König ist fest (bleibt)“? Aus dem Gottesnamen Ἀμωνασιωντήρ ist die Aussprache -σω- für  bekannt.



18) סמתו? n. pr. masc.

148, 4. — Das Prototyp des n. pr. Σμητο (*Archiv für Papyruskunde* I/405), an welches ich einen Augenblick dachte, steckt nicht darin. Das müßte ein \aleph vor der Doppelkonsonanz (also * $\aleph\sigma\mu\tau\omega$) haben. Eher könnte man an \aleph  (oder  sw- $\sigma\mu\tau\omega$ „er (der König) ist bei ihnen“ denken. Aber ich kann den Namen nicht nachweisen.

19) ע(ג)חרנפי? n. pr. masc.

146 B 11 =  'nh-Hr-nfr „es lebt der gute Horus“ Hr-nfr ist nomen divinum wie in Πετε-αρνούφης, WILCKEN: *Ostraka* (Index). — Der von mir vorausgesetzte Abfall des einen η (statt ענחרנפי) sowie die Unsicherheit des \aleph macht indessen meine Deutung unsicher.


20) ענחחכס n. pr. masc.

147 B 9 =  'nh-hbs „es lebt³ der Dekansterm“⁴ (MASP.). Hbs ist hier als Gottesname gefaßt, wie in dem n. pr.  Ps-dj-hr (= \aleph) bs „welchen (Gott) Hbs gibt“. (*Recueil* XXI S. 68; Serapeum no. 29).

21) ענחחפי n. pr. masc.

142. 147 A 2 =  'nh-H'p(j) „es lebt (der) Apis“ (MASP.) (Serap. LIEBLEIN 1231).

22) ענחחמת? n. pr. masc.

148, 4 =  nh-M(w)t „es lebt die Göttin Mut (Μούθ)“, falls EUTING's Lesung sicher ist. מת = Mut auch in \aleph מת.

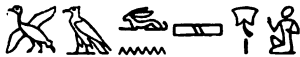
¹ Auch \aleph möglich

² Es ist nicht sicher, daß \aleph zwischen σ und τ stand



³ Vielleicht in dem astronomischen Sinne von 'nh „aufgehen“ (BRUGSCH: *Wb.* VS. 238)

⁴ Zu den Dekansternen vgl. BRUGSCH: *Ägyptologie* S. 339

23) פונש n. pr. masc.

145 B 2.  P³ wns (ΠΟΥΩΝΥ: ΦΟΥΩΝΥ)
„der Wolf“¹ (MASP.) griech. Φούωνις².


24) פחה n. pr. masc.

146 A 2, 11. — Gewiß nicht identisch mit dem nur einmal be-
legten  (LIEBL. 1204), das vermutlich in P³-h³-rw zu verbessern
ist. Es liegt wahrscheinlich der „Spätzeit“-Name  P-h³-t (Rec.
VII, 121, VIII, 160, XX, 90, LIEBL. 2429) vor, der demotisch P^a-h^e
lautet und vermutlich griech. Παής ist³. Die Bedeutung des Namens
ist unklar.

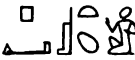
25) פחיים n. pr. masc.

144, 1. Keinesfalls , ein Name, der P¹-M(j)n zu
lesen ist und פחן (no. 38) entspricht. Ebensov wenig hat er mit Παχώ-
μοις u. varr. zu tun, dessen Prototyp P³-h³m (*פעהם) lauten würde⁴.

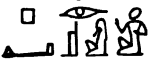
26) פחפי n. pr. masc.

148, 1 =  Pj-h³p(j) „der (Diener) des Apis“
(MASP.) griech. Παάπις.

27) פתאסי n. pr. masc.

147 A 4. B 9 148, 6 Pap. Mond =  P³-dj-³s-t (Serap.
passim) „der, welchen Isis gibt“. (MASP.) Griech. Πετεήσις, Πετίσις.

28) פתוסרי n. pr. masc.

138 A 4, var. 113, 9. 21 (Teima) פתאסרי Pap. Mond =  P³-dj-Usjr „der, welchen Osiris gibt“ (Serap.). (MASP.)
Griech. Πετοσρίς.

29) פתחנום n. pr. masc.

155 A 4. Pap. Mond =  P³-dj-Hnm „der, welchen
Gott Chnum gibt“. (MASP.) Griech. Πετεχνούμις (WILCKEN: Ostraka).

¹ Vgl. die entsprechenden semit. Eigennamen bei NÖLDEKE: *Beiträge zur semi-
tischen Sprachwissenschaft* S. 79

² SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I 57*



³ SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I, 66* und ibid. sub Βομ-παή

⁴ Nur als Vermutung wage ich die Frage, ob nicht ein Name *Πχίμις (etwa
altes P³-h³m) vorliegen kann, den ich aus Ἀρχίμις „Horus der Kleine“ (*Demotische
Studien* I 5* no. 24) rekonstruiere

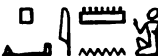
30) **ḥt-ḥr-p3** n. pr. masc.

138 A 7. 147 B 11 =  *P3-dj-Ḥr-p3-ḥrd* „der, welchen Horus das Kind gibt“ (ROUGE). Griechisch Πετεαρποχράτης.




31) ? **ḥt** n. pr. masc.

148, I. Kaum  *P3-dj* „der, welchen gibt“ (MASPERO) mit ausgelassenem Gottesnamen. Vgl. auch das weibl. n. pr.  (Dyn. 26)*.

32) ? **ḥt-ḥm**.

126 =  „der, welchen Amon gibt“ (MASP.). Griech. Πετεμοῦνις.

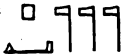
32a) ? **ḥt-ḥm**

155 B 4. Ich lese so statt **ḥt-ḥm**, weil bei dieser Lesung das ḥ unerklärt bleibt, wenn man darin eine Variante von **ḥt-ḥm** sehen will. Die Publikation gestattet keine sichere Entscheidung. Doch glaube ich meine Lesung vorschlagen zu dürfen, weil bei einem so verwischten Texte wie dem vorliegenden eine Verwechslung der beiden an sich ähnlichen Konsonanten ḥ und ḥ leicht möglich ist, und weil die leichte Änderung auf den aus der Spätzeit mehrfach belegten Namen  (*Annales du Serv.* I, 232ff.) führt, den man deuten würde „der, welchen Isis gegeben hat“, wenn nicht die Varianten  (SHARPE: *H. Z.* I, 23) und  (Sarcophag Cairo — Spätzeit) auf die richtige Deutung „der, welchen mir (ḥm) Isis gibt“ führten. Zu beachten bleibt dabei, daß das Aramäische das *j* von **ḥm** nicht wiedergegeben hat.

33) **ḥt-ḥp**.


199 B. C. 2 =  *P3-dj-Nfr-ḥtp* „der, welchen Gott Nephotes gibt“ (MASP.). Griechisch Πετενεφώτης.

34) **ḥt-ḥr**.

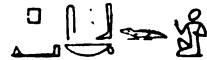
138 B 8 = *  *P3-dj-ḥtrw* „der, welchen die Götter geben“

* LIEBLEIN 1339 und  Oxford Stele Z. 18. 20. (*Recueil* XXI, 15)  (Serap. 107)


* LEPSIUS: *Denkmäler* Text III S. 245

(MASP.) Nicht etwa , denn der Singular 𓂏𓂏𓂏 würde aramäisch * נתי aussehen, wie נפי *nfr.* נתר ist die Wiedergabe des Plurals *ntrw* נתר .


35) פּט־סב־כ .

147 B 12 =  *P3-dj-Sbk* „der, welchen Gott Sobk gibt“ (MASP.). Griechisch Πετεσόβχις (WILCKEN: *Ostraka* — Index), meist mit Erweichung des *b* in *w* Πετεσοῦχος .


36) פּט־פּת־[פּ]פּ .

134 =  (Serap. 22) *P3-dj-Pth* „der, welchen Pth gibt“ (MASP.).


37) פּט־תּוּמ .

147 B 15 =  *P3-dj-Tm* „der, welchen Gott Tum gibt“ (MASP.). Der Name ist demotisch (Catal. Cairo 31095) nachzuweisen.


38) פּ־מִן n. pr. masc.

122, 4. 148, 3 =  *P-M(j)n* „der (Diener) des Gottes Min“. Kopt. Παμιν . Griech. Φαμίνας . MASPERO's Erklärung „der des Amon“ kann ich mich deshalb nicht anschließen, weil Amon nach no. 32 mit 𓂏 also * פּמִן geschrieben sein sollte.


39) פּמ־ס־כ n. pr. masc.

147 B 13 =  *P3-msk* (Πευσκα) „das Krokodil“ (MASP.) ein Eigennamen, den ich demotisch aus Pap. Cairo 30824 und Pap. Erbach kenne. Das Femininum² *t3 msk* (Τευσκα) „das weibliche Krokodil“ kann ich gleichfalls demotisch aus Pap. Amherst 41 nachweisen, wozu MASPERO's Nachricht (*Corpus inscr. aram.* S. 164) zu vergleichen ist, daß er zwei Leute in Karnak kannte mit dem Namen عقيل تمساح und سباق تمساح . — Griechisch Πευσκάτις (WILCKEN: *Ostraka-Index*) Πομσάτις (KENYON: Br. Mus. II).


40) פּמ־מ־ט n. pr. masc.


146 A 4 vielleicht auch 148 2 מ־[פּ]פּ =  *P3-Mwt* „der (Diener) der Göttin Mut“. Griechisch Παμούθης .

¹ S. HESS: *Gnost. Pap.* London S. 9; ERMAN: *Äg. Zeitschrift* 1895 S. 47; SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I S. 29*

² Vgl. das männl. n. pr.  Louvre A 106 ohne Artikel. Zu der Lesung s. LACAU: *Recueil* XXV S. 157

41) פסמטשך.


148, 2. — Wahrscheinlich =  (Serap. passim)

Psmtk Ψαμμήτιχος,¹ der bekannte Königsname, der sich auch häufig als Name von Privatleuten findet und gewiß nicht ägyptisch ist.² Die Wiedergabe des  ℓ^3 durch ψ auch in no 46.


42) פסקרפתח n pr. masc.

150. 4 = *  *P'-grg-Pth* „der von der Stadt *Grg-Pth*“. Griech. *Πακερκεφθα. So von ERMAN (*Sitzungsber. Akad. Berlin* XXV, 1887) S. 409 richtig erklärt. Der Ortsname *Grg-Pth*⁴ bedeutet „von dem Gott Ptah besiedelt“.


43) פרמשן n. pr. masc.

154, 8. — Sieht aus wie eine Bildung mit  *פרמ-*.

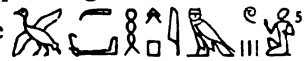

44) פתברות n. pr. masc.

149 D 2. — In keinem Fall eine -bildung, die stets פמ geschrieben wird. Wahrscheinlich mit פא- zusammengesetzt.

45) פחה n. pr. masc.


138 B I. 146 A II, 4. 152, 1. 2. 3. Pap. Mond = 
Dd-hr (Serap. 133) (* $\alpha\theta\text{-}\rho\theta$) (Masp.). Griechisch Τεύς, Ταχώς, assyrisch *Ši-ḫa-a*.

46) שחפימי? n. pr. masc.

147 I 10. 13. — MASPERO will darin einen Namen sehen, der nicht nachweisbar und schwerlich überhaupt möglich ist. Wahrscheinlich liegt der in der Spätzeit häufige Name 
š3(j)-H'p(j)-'mw ($\alpha\theta$: $\sigma\theta$)- $\rho\theta\theta\theta\theta\theta\theta$) „der Apis erfaßt (?) sie“ vor. Auch hier würde wie in no. 41  durch ψ wiedergegeben worden sein.

¹ Keilinschriftlich *Pi-ša-me-il-ki* (STEINDORFF: *Beiträge zur Assyriologie* I 360)




² FLINDERS PETRIE will ihn neuerdings als äthiopisch in Anspruch nehmen (*P. S. B. A.* XXVI S. 287). — Vergleiche jetzt *O. L. Z.* 1905 S. 559ff.

³ Es ist zu beachten, daß das  in den Serapeumsstelen der Perserzeit nie durch \triangle ersetzt wird. Auch W. MAX MÜLLER hat kürzlich (*O. L. Z.* 1905 S. 367) die obige Erklärung gegeben


⁴ Als Κερκεφθα in einem unpubl. Londoner Papyrus 99 Col. II von WILCKEN (a. O.) belegt

⁵ DEVÉRIA: *Catal.* 121 und sonst häufig mit vielen Varianten z. B. Bologna 2176. BRUGSCH: *Did. géogr.* 279 (Sar. Berlin) *Rec.* 10/197 no 39 (s. oben S. 1098)

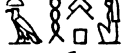
47) תבא n. pr. fem.

141, I. 147 I, 8 Pap. Mond. Vielleicht =  (LIEBL. 765)
 var.  (ib. 1050). Griech. Ταβῶς¹ oder Τβῶς. MASPERO
 denkt an db, doch wäre dann eher טבא zu erwarten.  b3 „Geist“
 wird schwerlich in dem zweiten Bestandteil stecken, da die Tran-
 skriptionen darauf hinweisen, daß der 3 von b3 i-Charakter hatte.
 Der Name müßte also תבי lauten².

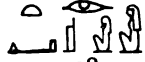
48) תיחכס n. propr. fem.

142 =  T3-*h3bs* (DEVERIA: *Catal.* 114 III 88) „die
 (Dienerin) des Dekansterns“³.

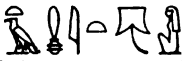
49) תיחפי n. pr. fem.

141, I =  T3-*H'p(j)* „die (Dienerin) des Apis“ (MASP.),
 das Fem. zu no. 26.



50) תטיוסרי n. pr. fem.


Repert. I, 492 =  T3-*dj-Isjr* „die, welche Osiris gibt“
 (MASP.), das Fem. zu no. 28.

51) תמאי n. pr. fem.?

145 C 3. — Falls ein weibl. Eigenname vorliegt, wird man mit
 MASPERO an  T3-*mi-t* „die Katze“ (ΤΜΟΥΤ) denken.
 Ganz einwandfrei ist aber die Gleichung nicht⁴.

Bemerkung: Für zweifelhaft, ob ägyptisch oder aramäisch,
 halte ich das n. pr. שמיית (143)⁵, doch will ich daran erinnern, daß
 es eine ägypt. Göttin *Smit-t* gibt, welche griechisch durch Σμίθις⁶
 wiedergegeben wird und lautlich auf das genaueste der aram. Form
 entspricht.

¹ Beachte dazu den Wechsel von  und  im Boheirischen. STERN: *Kopt. Gram.* § 27. 28 ² Siehe oben no. 12

³ NEWBERRY: *Amherst pap.* S. 52 

⁴ STEINDORFF zitiert *Beiträge zur Assyriologie* S. 351 den kopt. masc. Eigen-
 namen ΠΙΛΑΙ

⁵ Siehe jetzt *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* XXVI S. 32

⁶ HESS in *Ä. Z.* XXVIII S. 8

II. Götternamen.

52) אֹסִירִי Osiris ('wsrj?).


122, 2. 130. 141 I, 3 bis 142.

Var. אֹסִירִי 128 (Abydos).

אֹסִירִי in no. 4.

אֹסִירִי in no. 28. 50.

אֹסִירִי in no. 28.

NB: Die aramäische Transkription spricht dafür, daß der noch immer im einzelnen nicht sicher gelesene Osirisname mit א begann. Ich würde in Verbindung mit dem, was wir sonst¹ über die Lesung von  ermitteln können, etwa für 'wsrj² plaidieren.

53) אֹסִירִי-חַפִּי Osiris-Apis (Sarapis³) ('wsrj(?) - Ḥp(j)).

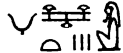

123, I. 3.

54) אֹסִירִי-וֹנֹפְרִי Osiris-Onnophris ('wsrj(?) - Wnnfr(w)) in dem n. pr. no 34.

55) אִסִּי Isis ('s-t).

135. 146 B 4. Ferner in no. 26.

56) אִפְתּוֹ „Vier“?? ('ftw?).

146 B 3. — Unmöglich mit MASPERO =  Wp-w3(w)-t, da die weibl. Pluralendung -ooṛe nicht durch  wiedergegeben werden kann. Auch zeigt die griechische Transkription -οφῶις die Unmöglichkeit der MASPERO'schen Vermutung. Dagegen ist אִפְתּוֹ eine genaue Transkription von fdw kopt. ϣϣοϣ „vier“, indem das א Träger der Doppelkonsonanz ist. Vielleicht ist die Zahl 4 der kurze Name der 4 „Elementargötter“ Ḥwḥw, Njw, Kwkw und Imnw. Daß die Zahl als Gott gefaßt werden kann, zeigt der von MASPERO im *Recueil* XXIII S. 196 besprochene Text.

57) אִבְּ גִבְּ Geb (Gb). Sehr unsicher in no. 14.

58) אֹנֹפְרִי Onnophris in no. 54

59) אֲחַבִּי Dekanster (Hbs) in no. 20. 48.

¹ Oder nach der Variante des Pap. Mond Wjzj

² Vgl. STEINDORFF: *Beiträge zur Assyriologie* I S. 605; SPIEGELBERG: *Demol. Studien* I S. 50*

³ Daß Sarapis keine griechische Transkription des ägypt. Gottesnamens ist, sondern daß nur die Angleichung an einen in der Ptolemäerzeit in Ägypten eingeführten Gott vorliegt, hat WILCKEN (*Archiv* III, 249 ff.) erwiesen

60) חנוב Chnum (Χνούβις) (*Hnm*).

Pap. Straßburg (*Répert.* I 499).

Var. חנום in no. 1. 29 Χνούμς.

חנום (N. 1162 § 2. — S. oben S. 1098).

61) חנס Chonsw (*Hns(w)*) in no. 8 und 87.

62) חפי Apis (*H'p(j)*) ζαψ, Ἄπις in no. 21. 26. 49. 53¹.

63) חק? חק? *Hk* (און*) in no. 6.

64) a) חור, b) חר Horus² (*Hr(w)*).

a) no. 94, b) N. 1161 und no. 10. 11. 12.

65) חר-חבי „Horus in Chemmis“ (*Hr(-m)-hbj*) in no. 11.

66) חר-נפי „der gute Horus“ o. ä. (*Hr-nfr*) in no. 19.

67) חר-פחרט „Horus das Kind“ (*Hr-p3-hrd*) in no. 30.

68) חתחור Hathor in no. 84.

69) חמון Amon (*'mm*) in no. 32.

70) חן Min (*M(j)n*) in no. 2. 38.


71) חמ Mut (*M(w)t*) in no. 3. 40.

72) חנפחתי Neφώτης (*Nfr-htp*) in no. 33.

73) חית Neit in no 98.

74) חחדי נתר „die Götter“ (*ntw*) in no. 34.

75) חכס Suchos (*Sbk*) in no. 35.

75a) חתי =  *St.t* später *St.t* = Σâtis Pap. Mond. —

Die bekannte Göttin der Insel Elephantine.

75b) חמת — *p3 md* „der (heilige) Stab“ in no. 95.

75c) חע Sonnengott *Re* in 90.

76) חפח Phtha (*Pth*) in no. 36. 42, viell. auch *Répert.* I 491, 2.

77) חום Tum (*'Tmw*) in no. 37.

78) חחוט Thot (*Dhwt(j)*) in dem Monatsnamen Thoth (*Répert.* I 494). Die aramäische Umschrift gibt den ägyptischen Lautbestand der Spätzeit *Thwt(j)* auf das genaueste wieder, ebenso wie das altkoptische *ϥϥϥϥ* aus **ϥϥϥϥ*.

III. Ortsnamen.

79) חב Elephantine (חב) (*3bw*). P. Straßburg (*Répert.* I, 499)
Pap. Mond.






¹ Vgl. zu dem Namen LEMM: *Kleine Koptische Studien* XVIII S. 78

² *a* ist die betonte (absolute) Form, *b* die unbetonte (status constructus)

³ *Ä. Z.* 1883 S. 95 und *Recueil* XXIII S. 199 ff.

- 80) סון Syene (*Swn(w)*) **סוֹרַאנ**. *Repert.* I, 495 Pap. Mond. Cf. Ezechiel 29/10. 30/6.
- 81) קרקפתת *Grg-Pth* (Κερκεφθα) in no. 42.
- 82) תשפרם *tš šd(-t) rs(-t)* „die Südpvovinz“. Pap. Straßburg.

IV. Monatsnamen¹.

- 83) תחות =  *dhwtj*, sahid. **ΘΟΥΤ**, boheir. **ΘΑΟΥΤ**, griech. **Θώθ**. *Repert.* I, 491. Pap. Mond.
 - 84) פאפי =  *Pn-p-t* **ΠΑΠΘ : ΠΑΠΘ**. **Φάφι**. 146 A, 1 ff. 151, 3.
 - 85) ותחור =  *H-t-hr-t* **Ζεθωρ : Αθωρ**. **Αθωρ**. Pap. Mond.
 - 86) כיוח =  *kš-h(r)-kš* **ΚΙΑΚ : ΧΟΙΑΚ**. **Χοιάχ**. 146 B, 6.
 - 87) מחור =  *pu-pš-mhūr-w*. **מחור** : **Μεχίρ**. 122, 3.
 - 88) פחנס = **P'-Hns* **ΠΑΨΩΝΣ**⁵ : **ΠΑΧΩΝ**. **Παχών**. Pap. Mond.
 - 89) פאני = **P'-n-t*. **ΠΑΩΝΘ : ΠΑΩΝΘ**. **Πάυνθ**. Pap. Mond.
 - 90) אפפי = **ΘΠΘ : ΘΠΘ**. **Επίφι**. Pap. Mond.
 - 91) מסורע = **Msw-R'*. **Μεσωρη : Μεσωρη**. **Μεσωρή**. Pap. Mond.
- Somit kennen wir jetzt von den 12 ägyptischen Monatsnamen 9 in der aramäischen Transkription der Perserzeit.

V. Lehnwörter.

- 92) חסיה. 141, 4 — *hsj* ist namentlich in der Spätzeit Bezeichnung für den „seligen“ Toten. Die griechische Transkription **‘Ασιής**⁶ spricht für eine Vokalisation *hsj^z* (***ΖΑΣΙΘ**).

¹ Die altägyptischen (Neues Reich) Namen nach ERMAN: *Äg. Zeitschrift* XXXIX S. 129. — Ich sehe natürlich von der Wiedergabe der zahllosen griechischen und koptischen Varianten der Monatsnamen ab

² Zu dem Ersatz des alten *pn* durch das vulgäre **ΠΛ** s. *Recueil* XXIII S. 98

³ Nach ROBINSON: *Apocryphal Gospels* pag. 8 ⁴ Aus *emh^zrcw*

⁵ Ebenso in **ΘΠΘΥ-ΨΩΝΘ**

⁶ S. SPIEGELBERG: *Demotische Studien* I S. 7*



Dieser Name, dessen religionsgeschichtliche Bedeutung ich an anderer Stelle¹ behandelt habe, ist auch in der keilschriftlichen Wiedergabe *Išpimātu* und dem griechischen Ἐσπιμήτις erhalten.

97) לילי n. pr. masc.



Wahrscheinlich der mir nur aus griechischen Transkriptionen bekannte Name Λιλοῦς² (var. Λολοῦς) „(der) Knabe“, kopt. ΜΙΛΟΥΤΙ.

98) 𐩧𐩢 n. pr. masc.

Vermutlich der ägyptische Name *P'-hi*, der koptisch *𐩠𐩢𐩨𐩠 lauten würde und in demotischen Texten nicht selten ist z. B. Pap. Cairo 30605. 30612. PETRIE: *Denderah* 26 A 8. Der Name ist im Pap. Reinach 3 durch Παχοίς und Pap. Berlin 3116 5/12 durch -παχίς in dem Namen Φριπαχίς wiedergegeben.

Das weibliche Gegenstück *T'-hi* (kopt. *𐩠𐩢𐩨) ist ebenfalls aus demotischen Texten bekannt, z. B. Pap. Berlin 3096. PETRIE: *Denderah* 26 A 8 und auch hieroglyphisch zu belegen als  DEVERIA: *Catalogue des pap. du Louvre* S. 70  LIEBLEIN 2170. Der Sinn der beiden Namen ist mir dunkel. Jedenfalls — ich habe das schon durch die koptischen Äquivalente angedeutet — darf man nicht übersetzen „der (die) Hohe“. Dagegen spricht vor allem die oben mitgeteilte griechische Umschrift Παχοίς, mit 𐩠. „Der Hohe“ würde *Πχόίς lauten müssen.

99) 𐩧𐩢𐩨𐩠 n. pr. masc.

 *p(šj)-f-tš(w)-w(j)-N(j)t* „sein Odem ist in den Händen der Göttin Neit“ (koptisch etwa *𐩠𐩢𐩨𐩠𐩧𐩢?). Der Name ist sehr lehrreich. Er zeigt, daß wir hier, wie so häufig⁵,  *tšw* (𐩧𐩢) lesen müssen. Daß in der tonlosen Form 𐩠𐩢𐩨 das 𐩠 (*w*) unbezeichnet geblieben ist, wird dem nicht wunderbar erscheinen, der daran denkt, daß ein unbetontes *u* gelegentlich⁶ durch

¹ *Recueil de travaux relatifs à la phil. et à l'archéologie égypt. et assyr.* XXV S. 184ff.

² SPIEGELBERG: *Demot. Studien* I pag. 19* no. 128

³ Eine freilich nicht sichere Erklärung der Form hat SETHE: *Verbum* I § 418 versucht

⁴ Der Name ist in der Spätzeit sehr häufig. Die obige Form nach Leiden: Sarkophag M. 13

⁵ Siehe W. MAX MÜLLER: *J. Z.* XXIV S. 86ff.

⁶ Siehe SETHE: *Verbum* § 52 und 53

ē ersetzt wird. Dagegen ist die Wiedergabe des *t* in *tšw* (𐤐𐤓𐤕) durch *𐤓* sehr beachtenswert, denn sie zeigt, daß in der Perserzeit die Aspiration des *t* noch so weit vorhanden war, daß der Aramäer nicht durch *𐤓* umschrieb, welches er sonst für *t* benutzt. Die Umschrift *𐤓* entscheidet mit voller Sicherheit¹ die Lesung *šwj* für *𐤓* den Dual von *𐤓* „Arm“, den man etwa *šwe* und tonlos *š* zu lesen hat. Ebenso ist zu beachten, daß hier das *š* in dem Namen der Göttin Neit wiedergegeben ist, anders als in dem 𐤍𐤏𐤍 des A. T.²

Diese theophore Namensbildung ist in der Spätzeit sehr verbreitet und findet sich in Verbindung mit vielen männlichen und weiblichen Götternamen. Daß *𐤓* *tšw* „Wind“ hier den „Lebensodem“ *𐤓* *tšw n šhš* bezeichnet, habe ich schon in der Übersetzung angedeutet. Auch im Demotischen kann ich die Namensbildung noch in der Ptolemäerzeit³ als *𐤓* *tšw n šhš* nachweisen. Auch dadurch wird die Lesung *š* für *𐤓* bestätigt⁵.

Beiläufig erwähne ich, daß der aus der Pianchistele bekannte Kleinkönig von Heracleopolis magna *𐤓* *tšw n šhš* var. *𐤓* *tšw n šhš*⁶ (*Pf-tšw-šw(j)-Wbst-t* (etwa *Pestuobastis) heißt. Gewiß ist der von PETRIE auf einer Goldstatuette von Heracleopolis⁷ gefundene Königsname in *𐤓* *tšw n šhš* zu emendieren und *Pš-f-tšw-šw(j)-Wbst-t* zu lesen.

VII. Das aramäische Transkriptionsalphabet der Perserzeit⁹.

𐤎 = *i* 27 (?). 12 (?). 56 (?). 83. 88.

= Aleph prostheticum 1—3 (s. Seite 1095) fällt ab 32?

¹ Danach muß PIEHL's Lesung *P. S. B. A. XIII p. 236* aufgegeben werden

² So findet sich auch griechisch Νηθ, Νητ neben Νεθ in Ασε(ν)νεθ

³ *Recueil XVI, 51, 1*

⁴ Pap. Erbach, Verso (*Äg. Zeitschrift LXII*)

















⁵ S. *Äg. Zeitschrift XXXVII S. 24 ff.*

⁶ LEPSIUS: *Denkmäler III 284a*

⁷ PETRIE: *Ehnasya 1904 Tafel 1*

⁸ Das Segel *𐤓* ist irrig in zwei Hieroglyphen zerlegt worden

⁹ Bei dem geringen Umfang des zur Zeit vorhandenen Materials habe ich nur da je nach Anlaut, Inlaut und Auslaut geschieden, wo sich diese Scheidung auch

- 𐤁 =  *b* 11. 20. 78. u. s.
 =  *m* 60.
 𐤂 =  *g* (14).
 𐤃 als Vokalbezeichnung 24. 92. 94 (*ē*). 45 (*o*)¹.
 𐤄 =  *w* (Kons.) 4. 10. 23. 46. 80.
 = Vokal *u* 1. 37. 32. 18 (?). 84. 94.
 = Vokal *o*² 13 (?). 18 (?).
 𐤅 =  *h* 1. 29. 30.
 =  *h* 8. 11. 86³. 87.
 =  *h* 9. 10. 42.
 𐤆 =  *d* (*x*:*x*) 10.
 =  *d* 32 ff. 6. 10. 82.
 =  *t* 98.
 𐤇 =  *ʒ* 79. 85 (?).
 = betonter Vokal *i* im Inlaut (aus *éj* entstanden) 86. 98.
 = unbetonter Vokal *i*:*o* im Auslaut.
 a) für altes *-ét* 26. 86. 92. 88. 75 a⁴.
 b) für altes *-ér* 19.
 c) für altes *-éj* 9. 11. 21. 46⁵.
 𐤈 =  *k* 41 (?). 85.
 𐤉 = kopt. *λ*, griech. *λ* 96.
 𐤊 =  *m* 1. 2. 3. u. s.
 𐤋 =  *n* 1. 2. u. s.
 𐤌 =  *s*⁶ 8. 39. 87. 91.
 =  *s* 1—3. 35. 20. 48. 90. 94. 95. 75 a.

lautlich geltend macht. Die Zahlen beziehen sich auf die Bezifferung der Wörter. Bei den häufigen Gleichungen habe ich nicht alle Stellen angeführt

¹ Vgl. die Wiedergabe von *Pr-ʒ* = **𐤃𐤁𐤃** durch **𐤃𐤁𐤃** *Pr-ʒ*


² Auf Grund der griech. Transkriptionen


³ In 8, 86 und 97 (?) entspricht diesem *h* kopt. **ⲕ**


⁴ Altes *ét* spurlos verschwunden in 84


⁵ Die alte tonlose Endung *éj* des Ägyptischen ist nicht wiedergegeben in **𐤃𐤁𐤃** aus *Thwʒj*


⁶ Ich habe die beiden *s* etymologisch geschieden, was bekanntlich die Orthographie der Spätzeit nicht mehr tut

γ =  20 ff. 90.


δ =  p 32. 36. 9. 21. 98 u. s.

=  f 32. 19. 56 (?). 98.


z =  d x : x 45.


ρ =  g (σ : x) 42.

=  k 35.


γ =  r 10. 11. 42. 84. 94.


ϑ =  s 23. 82.

? =  t 41. 46 (x : σ).

π =  t.

a) ursprünglich ¹ t (σ) 3. 33. 48 ff. 78.

b) ursprünglich  t 34. 75 a.

c) ursprünglich  d 57 (?). 78.

d) ursprünglich  d 95.

¹ D. h. im „Alten Reich“. In der Spätzeit (schon im N. R.) waren alle diese Laute zusammengefallen







Index.

Von

C. Bezold.

In den beiden nachfolgenden Verzeichnissen ist nach den Seiten der *Festschrift* zitiert. Das Eigennamen-Verzeichnis will die Personen-, Götter-, Engel- und Ortsbezeichnungen möglichst vollständig und einheitlich buchen. Ausgeschlossen sind die Namen moderner Autoren, desgleichen auch die der Teilnehmer an der ersten Synode zu Constantinopel, welch' letztere auf S. 466 ff. leicht zu finden sind. Konsequente Einheitlichkeit durchzuführen war bei der Mannigfaltigkeit des Stoffes ein Ding der Unmöglichkeit, ist aber wenigstens mit Bezug auf den Konsonantenbestand der Wörter angestrebt worden; geläufige biblische Namen sind vorzugsweise in LUTHER'S Schreibweise wiedergegeben. Die Setzung des arabischen Artikels ist aus ökonomischen Rücksichten möglichst reduziert; *al-* im Innern von Wortgruppen blieb für die alphabetische Ordnung unberücksichtigt. — In das Verzeichnis erklärter Wörter sind aus naheliegenden Gründen auch die aramäischen Eigennamen der Perserzeit, die ägyptisches Sprachgut enthalten, herübergewonnen. Modern-arabische Wörter, deren eigentümliche Lautverhältnisse in der Wiedergabe durch arabische Buchstaben nicht genügend zum Ausdruck kämen, sind in einem Anhang zu Abschnitt V nach dem deutschen Alphabet geordnet. CH. C. TORREY'S Wörterliste S. 222 ff. ist im arabischen Index wiederholt; dagegen durfte für die griechischen Tiernamen in L. Löw's Beitrag auf dessen eigene Zusammenstellung auf S. 569 f. verwiesen werden.

A. Eigennamen-Verzeichnis.

Aaron 79. 506. 596 ff. 605 ff.	'Abbās II. 1056
Mār Abā I. 494	Abbazā I. <i>und</i> II. 949
Mār Abā II. von Kaškar 491. 493 f.	Bēt-Abbazā 944 f.
Abān b. 'Utmān al-Balḥī 122	Abbazā-Ezgi, Abbazāzgi 942. 949
Abān al-Lāḥiqī 91. 94	'Abbē 948
Abba Arika 621. 625	'Abd (<i>var.</i> 'Ubaid) b. Ġušam — Banū
Abbā Gedēm 931 f.	'A. 138
Abbā Gerdēm 932. 938	'Abdal-Šek 949
Abbā Kešbetū 931. 938	'Abdāt 98
Abbā Šibotā 933	'Abdal'aziz b. 'Abdallāh b. Ṭāhir 158.
'Abbās 26. 309 — Banū 'A. 184.	165. 169
193 ff. 803	'Abdal'aziz b. Marwān 346

- Abdes 873
 'Abdjağūt b. Daus 130. 138
 'Abdallāh 484
 'Abdallāh abū Lu'lu' 200. 202
 'Abdallāh abū l-Şalt 72
 'Abdallāh b. 'Abbās s. Ibn 'Abbās
 'Abdallāh b. 'Abdal'aziz al-Bakrī 74.
 76. 129 f.
 'Abdallāh b. 'Abdal'uzza 145
 'Abdallāh b. Aḥmad b. al-Ḥaššāb 212 f.
 'Abdallāh b. Bajān al-Anbārī 28
 'Abdallāh b. Faḥm 159
 'Abdallāh b. Ğud'ān 73
 'Abdallāh b. Maḥrama 18 f.
 'Abdallāh b. Maş'ūd 15
 'Abdallāh b. Maḥar abū Raiḥāna 305
 'Abdallāh b. Muḥammad b. Abi'Ujaina
 341
 'Abdallāh b. Muḥammad al-Buṣṭī 212
 'Abdallāh b. Muḥammad al-Nāğizī 92
 'Abdallāh b. al-Mu'tazz 168. 170
 'Abdallāh b. Sa'id 28
 'Abdallāh b. Şāliḥ 189
 'Abdallāh b. Ṭāhir 158. 162 ff.
 'Abdallāh b. 'Umar 333
 'Abdallāh al-Keṭfir 105
 'Abdalmadān 87
 'Abdalmalik 9. 13. 322. 324. 341
 'Abdalmalik b. 'Alī b. Nağā al-Tanūḥī
 al-Ḥamawī 320
 'Abdalmalik b. Nūḥ 174
 'Abdalmu'min b. al-Ḥasan 94
 'Abdalmuṭṭalib 25. 73. 115. 306.
 308 ff.
 'Abdalqādir al-Bağdādī, meist unter
 Ḥizānat al-adab *sitiert* 48 f. 72 f.
 76 ff. 88. 110. 119. 121. 125. 127.
 130. 293 f. 299 f. 327. 388. 430
 'Abdalqādir al-Ğilānī 327
 'Abdalraḥīm b. Aḥmad 43
 'Abdalraḥmān b. 'Auf 335
 'Abdalraḥmān b. Muḥammad b. al-
 Aş'aṭ b. Qais 128
 'Abdalraḥmān al-Ḥārīgī 189
 'Abdalraḥmān al-Rāhibī (?) 31
 'Abdū 948
 'Abdullāh 1086
 Abel 878
 Abessinien 13 ff. 26. 301
 Abgaros 855 f.
 Abīb I. 948
 Abīb II. 949
 'Abid b. al-Abraş 114. 121
 Abiram 604. 878
 Abner 759
 Abraham, Sohn Tharah's 79. 81. 87.
 113. 592. 802. 888. 985. 990
 Abraham, Neffe von Narses 495
 Abraham, *mallefanā* 491 f. 494
 Abraht 95
 Abrehē, Bēt-Abrehē 942. 946. 949
 Abrytus 834 f.
 Absallāb 947
 Absalom 879
 Abū l-'Abbās Muḥammad b. al-
 Ḥasan 386
 Abū l-'Abbās al-Sağizī 176
 Abū 'Abdallāh al-Barīdī 193. 195 f.
 Abū 'Abdallāh b. Muqla 386
 Abū 'Abdallāh al-Fārjābī 328
 Abū 'Abdallāh al-Ḥwārazmī, *unter*
 Maḥātīḥ al-'ulūm *sitiert* 1074
 Abū 'Abdallāh Muḥammad b. al-
 'Abbās al-Jazīdī 385 f.
 Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Ja'qūb
 al-Rāzī 28
 Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Ğa-
 zūlī 318
 Abū 'Abdalraḥmān 166
 Abū Ağa' b. Ka'b 140
 Abū 'Ajjaş al-Zuraqī 316
 Abū l-'Alā' 48

- Abū 'Alī b. Abū Bakr Čaġānī 174
 Abū 'Alī Ismā'īl b. al-Qāsim 215
 Abū 'Alī Muḥammad b. 'Alī b.
 Muqla 194. 196
 Abū l-'Amaiṭal 164
 Abū Amāma 386
 Abū 'Amr b. al-'Alā' 113 f. 146.
 243. 245. 388
 Abū 'Amr al-Šaibānī 221
 Abū l-'Atāhija 795
 Abū 'Auf 183
 Abū b. 'Abdal'azīz 122
 Abū l-Baidā' al-Rijāhī 123
 Abū Bakr b. al-Ṭajjib 28
 Abū Bakr Čaġānī 174
 Abū Bakr Muḥammad b. al-'Abbās
 al-Ḥwārazmī 175
 Abū Bakr Muḥammad b. 'Abdal-
 malik b. al-Sarrāġ 211
 Abū Bakr Muḥammad b. Abī al-
 Azhar 117
 Abū Bakr Muḥammad b. 'Alī al-
 Muṭṭawwī'ī 24. 31
 Abū Bakr Muḥammad b. al-Qāsim
 b. Baššār al-Anbārī, *auch unter*
 Kitāb al-aqdād sittiert 27 f. 119.
 127 f. 131
 Abū Bakr Muḥammad b. Rā'iq
 193 f. 196
 Abū Bakr al-šiddīq 25. 27 f. 32.
 49. 304. 335
 Abū l-Baqā' 426. 430 ff.
 Abū l-Barakāt s. „Nachträge“
 Abū-Bilāl 184
 Abū Darr 73
 Abū Dā'ūd 321. 328. 332 f. 345.
 431 f.
 Abū Dā'ūd Muḥammad b. Aḥmad
 190
 Abū Du'ād al-Ijādī 129. 297. 388
 Abū Du'aib al-Huḍalī 120. 391 f.
 Abū l-Faḍl Aḥmad b. Abī Ṭāhir
 Ṭaifūr 158. 160 f. 170
 Abū l-Faḍl Baihaqī 177. 181. 187
 Abū l-Faḍl al-Rijāšī 111. 119. 388.
 391
 Abū l-Faraġ Barhebraeus s. Bar-
 hebraeus
 Abū l-Faraġ b. al-Ġauzī 320
 Abū l-Faraġ Hibatallāh b. al-'Assāl
 283 f.
 Abū l-Faraġ Jahjā b. Šā'id b. al-
 Talmīd 92 f.
 Abū l-Faraġ al-Išbahānī, *meist unter*
 Kitāb al-Aġānī sittiert 73 ff. 78. 80 f.
 85. 87 f. 110 f. 117. 119 ff. 123 ff.
 127 f. 132 ff. 137 ff. 147 ff. 155.
 161. 168 f. 257. 259 f. 262 ff.
 293 ff. 307. 338 ff. 789. 1060 ff.
 1066
 Abū l-Faḥḥ al-Faḍl b. Ġa'far b. al-
 Furāt 193 ff.
 Abū l-Faḥḥ Hibbatallāh b. al-Faḍl
 b. Šā'id 91 f.
 Abū l-Fidā' 197 f. 560
 Abū Ġa'far Aḥmad b. 'Ubaid 128.
 133
 Abū Ġahl 9. 43
 Abū Ġānim al-Ġanawī 111
 Abū l-Ġarrāḥ 231
 Abū Ġassān 150 f.
 Abū Ġuhaima al-Ḍuhlī 245
 Abū Habīb 322
 Abū Haḥḥ b. Šarkab 185
 Abū Haḥḥ al-Šahrazūrī 230
 Abū Ḥajja al-Numairī 59. 65
 Abū Ḥajjān 110
 Abū l-Haiṭam 49
 Abū Ḥalīfa al-Faḍl b. Ḥubāb al-
 Ġumahī 111. 117. 122 f.
 Abū Ḥāmid 312
 Abū Ḥanaš 129. 132. 135. 139 ff. 144

- Abū Ḥanīfah 103. 306
 Abū Ḥarb al-Muhallabī 385
 Abū l-Ḥarīṭ b. Baiba 138
 Abū l-Ḥasan al-Aḥfaš 38. 41. 111.
 119
 Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-
 Šābuṣṭī 155 ff.
 Abū l-Ḥasan al-Aš'arī 803
 Abū l-Ḥasan Baihaqī 174 f.
 Abū l-Ḥasan al-Haišam 176
 Abū l-Ḥasan al-Šādālī 308. 329
 Abū l-Ḥasan Ṭābit b. Sinān 194
 Abū Ḥassān al-Zijādī 109. 111
 Abū Ḥātim 111
 Abū Hilāl al-'Askarī 305
 Abū l-Ḥusain Aḥmad b. Fāris b.
 Zakarījā' al-Rāzī 220. 225 ff. 568
 Abū l-Ḥusain 'Alī b. Hišām 194
 Abū Jahjā Zakarījā' al-Anšārī 35 f.
 Abū Jazīd al-Muḥabbal 121
 Abū Ishāq al-Ḥuṣrī, *unter* Zahr al-
 ādāb *sitiert* 110. 120
 Abū Jūsuf al-Baridī 196
 Abū Jūsuf Ja'qūb b. Ishāq al-Kindī
 279 ff.
 Abū Kuraib 2
 Abū l-Laḥḥām al-Taḡlibī 144
 Abū l-Maḥāsīn 326
 Abū Maimūn al-Našr b. Salama al-
 'İḡlī 389
 Abū l-Makārim 239
 Abū Maṣū'ūr Aflaḥ b. Muḥammad
 188
 Abū Ma'sar 18. 27 f.
 Abū l-Mawāhib al-Ḥanbalī 310
 Abū Miḥḡan 240
 Abū Muḥajjāt b. Zuhair 152 f.
 Abū Muḥammad 'Abdallāh b. Barrī
 39 f. 43. 49. 211 ff.
 Abū l-Munḡir Hišām b. al-Kalbī 27.
 110. 127 ff. 133 ff. 138. 141
 Abū Mūsā al-Aš'arī 31. 117
 Abū l-Naḡm 65. 388
 Abū Nuwās 306. 1055. 1061. 1064 f.
 1068. 1073.
 Abū l-Qāsim 'Ubaidallāh b. Muḥam-
 mad al-Baḡdādī 31
 Abū Quḥāfa 23. 26
 Abū Rabī'a 73
 Abū Rā'iṭa al-Takritī 284. 287
 Abū Sabra 15. 19
 Abū Sa'īd, Bibelübersetzer 767
 Abū Sa'īd, Sultan 203
 Abū Salama 2. 17
 Abū Šāliḡ al-Armanī 156
 Abū Šāliḡ al-Rāwī 37. 39
 Abū l-Šalt b. Abī Rabī'a al-Taqaḡfi
 118
 Abū Sammāl 305
 Abū Sufjān 7 ff. 72. 74. 300
 Abū Sulmā 143
 Abū l-Su'ūd 39
 Abū l-Ṭajjib 'Abdalwāhid b. 'Alī 111
 Abū Ṭālib 25 ff.
 Abū Tammām, *meist unter* Ḥamāsa
 sitiert 44. 46. 48. 76. 256. 258.
 260. 262 f. 294 f. 299 ff. 339. 391.
 1068
 Abū 'Ubaida 109. 117. 122. 124.
 232. 235
 Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām 49.
 109. 236
 Abū Zaid 215. 236. 247. 299. 301
 Abū Zaid al-Qurašī (*besw.* Pseudo-A.),
 unter Ġamhara *sitiert* 76 ff.
 Abū Zaid al-Ṭā'ī 124
 Achäer 825
 Achilleus 484
 'Ād 115. 372
 Ada 629
 Ādā 949
 Adadnirari 1009 f.

- Adakas 539 f.
 Adam 318. 893 ff. 902 ff. 909
 Āḍarbāigān 1031. 1036 ff.
 Adasi 1013
 'Addās al-Namarī 136
 'Addās al-Naşrānī 26
 Addenfi 933
 Addī Azazī 933
 Addī Enkertī 928. 931. 934
 Addī Gahad 928
 Addī Keletò 928 ff. 931. 934
 Addī Kuala 931
 Addī Kusmò 934
 Addī Tafā 930
 'Ad-Ḥadambas 947
 Adḥanat 945
 'Adī — Banū 'A. 125
 'Adī b. Abī al-Zagbā 8
 'Adī b. al-Riqā' al-'Āmilī 221
 'Adī b. Zaid al-'Ibādī 78. 121. 230
 'Adī al-Taḡlibī s. Muhalhil b. Rabī'a
 Adonis 750 ff. 998. 1000 f.
 Adrār ndérn 449. 451
 'Ad-Temārjām 957 f.
 Adua 928. 938
 'Aḡudaldaula b. Bujah 432
 Adulis 926
 Adullam 643
 Aegypten, Aegypter, ägyptisch 31.
 82. 163. 316. 322. 345. 417 ff.
 500. 518. 521. 561. 565. 577 f.
 674 ff. 682. 685. 687 ff. 694.
 696. 702 ff. 710. 712 ff. 730.
 738 f. 743. 747 f. 750. 754. 866.
 868. 878. 882. 963. 989 f. 992.
 999. 1093 ff.
 Aelian 554 ff. 562. 565 ff. 998 f. 1003
 Aeneas zu Lydda 806 ff. 815
 Aeschylus 764
 Aesculap 729. 733. 740. 742. 744.
 754. 768
 Nöldeke-Festschrift.
- Aesius 840
 Afar 926
 Af-Ḥarēn 953
 'Afif 27
 Aflendā 955 f.
 Afrasiab 1033
 Aftāi I. 945
 Aftāi II. *und* III. 947
 Agade 1006
 Agadir 446
 Agamé 926
 Agathias 1005. 1007 f. 1013.
 Aggafari Gebrāi 934
 'Aḡḡāḡ 62
 Agrippa 828 f.
 Agureré 931. 938
 Ahab 723. 879
 Aḥabbu b. Mālik b. 'Adī 134
 Ahas 721
 Aḥfaš s. Abū l-Ḥasan
 Ahia 706. 713
 Ahimelech 711
 Aḥmad b. Abī Du'ād 164
 Aḥmad b. Abī Ḥālid 160 ff.
 Aḥmad b. Abī Rabī'a 175
 Aḥmad b. Jaḥjā Ta'lab 111. 119
 Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal
 303. 306. 803
 Aḥmad b. Mūsā 168
 Aḥmad b. Sahl al-Balḥī (*besw.*
 Pseudo-B.) 71 f. 77 ff. 85. 176
 Aḥmad b. Sahl al-Qā'id 174
 Aḥmad b. Sālih 189
 Aḥmad b. Sulaimān 31
 Aḥmad al-Keṭiri 106
 Aḥmad Nāḡī al-Ġamālī 268
 Aḥmar 236 f. 248
 Aḥmaru 'Ad 80. 83
 Ahmed Kihaja 1069
 Ahmed Midhat 1082
 Ahmed Rasim 1081

- Aḥōb 491. 493. 495
 Ahriman 1054
 Ahseà 928
 Aḥṭal 121. 123 f. 128. 130. 132.
 138. 149 ff. 299 ff. 391
 Aḥwaş 124
 Ahwāz 177
 Ajà Abiṣà 933
 Ajà Martú 932
 Ajà Şadjenò 932
 Ajà Sellase 938
 Ajà Tesfáu 932
 Aibak al-Ṭawil 205
 Ajjūb Naǧmaldīn 201
 'Āilāi I. 946. 949. 952 f.
 'Āilāi II. 949. 953 f. 957
 'Ainī 44. 48. 72. 77. 79. 110. 120 f.
 124 f.
 Airasse' 949
 'Āiṣa 323
 Ait Ḥalfūn 441 ff.
 Ait Umzmīzi 449 ff.
 Akabia b. Mahallel 618
 Akiba 621
 Ākil al-Murār, Banū Ā. 129. 133.
 135. 141. 153
 Akkele Guzai 926 ff.
 Akkele Şiòn 928
 Akki 1006
 Akkolòm 933
 Akràn 928
 'Alā' b. Ğarir al-'Anbari 121
 A'lam 58. 293 f.
 Alarich 834
 Āl Bin Mehennè 98
 Aleppo 414. 557. 1066. 1068
 Alexander der Grosse 880. 884.
 887. 998. 1014. 1032
 Alexander Polyhistor 980. 1005 ff.
 Alexander Severus 857
 Alexandrette 559
 Alexandria, Alexandrien 476. 843.
 849
 Alǧa'atā 946
 Alǧadēnāi 948
 Algerien 425 ff. 442. 742. 744
 'Alī b. Abī Ṭālib 8. 25. 27 f. 275.
 310. 317. 323. 345. 402 f. 987
 'Alī b. Ğa'far b. al-Qaṭṭa' 212
 'Alī b. Hiṣām 163 f.
 'Alī b. al-Ḥusain 190
 'Alī b. al-Ḥusain b. 'Alī b. Abī Ṭālib
 294
 'Alī b. 'Isā b. Māhān 159
 'Alī b. Laiṭ 179
 'Alī b. al-Mubārak 2
 'Alī b. Muḥammad 173. 177
 'Alī b. Mushir 37
 'Alī Dede 324
 'Alī al-Ḥawwāşş 313
 'Alī al-Keṭīrī 106
 Āl Keṭīr 98. 100. 105
 Allǧāu 419
 Almadāi I. 949
 Almadāi II. 949 f.
 Alphasates 850
 'Alqama 121. 256. 259. 1067
 Al-Qōş 486. 492
 Ālūsī 308
 Ambrosius 491. 494
 'Amdēs 949
 Āmid 200 f. 207. 209
 'Āmilī s. 'Adī b. al-Riqā' und Bahā'-
 aldīn
 Amīr I. 947
 Amīr II. 952 f.
 'Āmir — Banū 'Ā. 118
 'Āmir b. 'Abdalmalik 123
 'Āmir b. Ğuṣam 134. 136
 'Āmir b. Ğuwair 293
 'Āmir b. al-Ḥārīṭ 386
 'Āmir b. Mālik 354

- 'Āmir b. Ṭufail 295
 'Āmirī *s.* Muḥammad b. 'Abdalrah-
 mān
 'Ammār b. Jāsir 15 f.
 'Ammār al-Ḥārīḡī 179 f. 182 f.
 Ammianus Marcellinus 834.840. 869
 Ammon 356. 687
 Ammonodotos 1098
 Amol 1036 f.
 Amon 578. 1098. 1104. 1109
 Amonortāsīs 1098
 Amonorytios 1098
 Amonrasonter 1102
 Amoriter 889
 Amos 667. 683. 689. 722. 727
 Amphiloehius 476
 'Amr b. 'Abdallāh b. 'Uṭmān 125
 'Amr b. al-'Āṣ 335. 345
 'Amr b. Dārim b. Mālik b. Ḥanzala
 134
 'Amr b. Ġušam 134
 'Amr b. Ḥarmala 116
 'Amr b. Hind 129
 'Amr b. Ḥuḡr b. 'Amr b. Mu'āwja
 135 f.
 'Amr b. Kulṭūm 128 f. 135. 258.
 262. 388. 1065. 1073
 'Amr b. Laiṭ 165. 167. 169. 173.
 175. 177. 179. 187. 190
 'Amr b. Milqaṭ al-Ṭā'ī 40. 44
 'Amr b. Mu'ād al-Ma'marī 120
 'Amr b. Qamī'a 116
 'Amr b. Ribāba 134
 'Amr b. Sa'īd b. Wahb al-Taqaṭī 117
 'Amr b. al-Šarīd 119
 'Amr b. Tamīm 133 f. 139
 'Amr *s.* *auch* Laḥḥām
 Amui 1037
 Amyrtāus 1098
 'Āna 415
 Anania 810. 812. 814 f. 879
 Anas b. Mālik 316. 333
 Anathoth 686
 'Anazī *s.* Dabba
 'Anbar b. 'Amr b. Tamīm 115
 Anbarī *s.* 'Abdallāh *und* Abū Bakr
 'Anbarī *s.* 'Alā' b. Ġarīr
 Anchophis 1097
 Anchorimphis 1097
 'Andalōi 946. 949. 952
 Andarāb, Andarāba 190
 Andenkiél 928. 932. 938
 Anmārī *s.* Salama
 Anšar 978 f. 981
 Anšārī, *stets unter* Lisān al-'arab
 sitiert 40. 44. 46 ff. 68. 76. 78.
 80. 83 f. 86. 88. 110. 115 f. 119 f.
 123. 130. 142. 147. 212. 214.
 216. 218. 305. 307. 314. 327.
 337 ff. 343. 351. 353. 435 ff. 561
 — *s.* *auch* Abū Jahjā
 'Antara 57 ff. 121. 256. 259. 262.
 387
 Anthemusia 855
 Antichrist 433
 Antiochia, Antiochener 467. 560
 Antiochus Epiphanes 720. 887 f.
 Antiochus Epiphanes IV. von Komma-
 gene 850
 Antiochus Monachus 836
 Antipas 829
 Antipater 857
 Antoninus Pius 832. 856
 Antonius 841. 843
 Antonius von Tagrit 479 ff.
 Anu 962. 978 f. 981 f.
 Anžžūḡ 449 ff.
 Apamea 565
 Aphek 985
 Aphraates 83. 877
 Apis 1109
 Apollinaris, Apollinaristen 464. 475 ff.

- Apollo 851 ff. 865 f. 869
 Apollonius Mathematicus 391. 909 ff.
 Apomyios 869
 Appian 764
 Apsu 970. 974 ff.
 'Aqil 73
 'Aqil-timsāh 1105
 Aqṭā'atain, Aqṭānatain 153
 Arabī 942
 'Arabī s. Muḥjāldin
 Arabischer Golf 559
 Arbaces 1005
 'Arbān 204
 Ardabil 312
 Arét 928
 Arianer 464
 Arjasp 1034
 'Arīb b. Sa'd 164. 166. 168. 193.
 196
 Ariobarzanes 845 f.
 Aristarch 865
 Aristides 556
 Aristophanes 1078
 Aristoteles 279 f. 283. 530. 552 ff.
 557. 562 f. 565. 567
 Armenia 845 f. 855
 Aronnophris 1099
 Arrian 764
 Arsaces, Arsaciden 839 f. 844 f.
 Arslān-Šāh I. 197. 207
 Arslān-Šāh II. 197
 Artabanus 845
 Artabazes 846
 Artasura 840
 Artavazdes I. 845
 Artavazdes II. 846
 Artaxerxes 840. 858. 1093
 Artemidorus 851. 853 f.
 Artemis 851 f.
 Arwandasp 1036 f.
 Aš'ā Hamdān 117
 Aš'ā 60. 63. 65. 67. 86 f. 116. 120.
 147. 227. 295. 795. 1061 ff.
 Aš'ab 416
 Asad — Banū A. 73. 136
 Āṣaf b. Baraḥjā 359
 Aš'ar al-Ġaufī 327
 Asarhaddon 1013
 Aš'ari s. Abū l-Ḥasan *und* Abū Mūsā
 Aš'aṭ b. 'Abdallāh al-A'mā 36
 Aš'aṭ b. Qais 129. 153
 Asdod 424
 Aṣeguār 933. 938
 A'ser 457
 R. Ašer 561
 Asfadāi I. *und* II. 949
 R. Ašī 552. 555
 Asia 819 f. 828
 'Ašim b. al-Nū'mān 129. 139 — s.
 auch 'Ušum
 Askalon 560
 'Askari s. Abū Hilāl
 Asklepiodorus 840
 Asklepios 729 ff.
 Ašma'ī, *auch unter* Ašma'ijāt *sitiert*
 48. 63. 109 f. 123. 138. 215. 229 ff.
 235 ff. 240. 300. 327 f. 386. 388.
 391
 Asmā'u 137. 141
 Asme'e 944 f. 948
 Asmodi 420
 Assaorta 926
 Assetāh 932. 938
 Assif ntāzzult 449. 451
 Assur, Assyrien, Assyrer 577. 683 ff.
 721 f. 741. 752. 797. 886. 1005.
 1007. 1009 ff.
 Aššur-bēl-kala 1012
 Aššurnaširabal 1012
 Astarte 750
 Astrābād 190
 Astronoe 749 f.

- A'sur b. Qais b. 'Ailān b. Muḍar 115
 Aswad b. Ja'fur 121
 'Atā 27
 Athanasius 484. 491. 495
 Athen, Athener 710, 840
 Athenaeus 552. 554. 556 f. 559 f.
 562. 564 ff. 736
 'Ātika 73
 Atlas 451
 Atō I. *und* II. 949
 Atscheh 312. 355
 Aṭtar di I-h-r-q 458
 Aṭtar di Q-b-ḍ 456 ff. 461
 Attis 750. 852
 'Auf — Banū 'A. 146 ff.
 'Auf b. Sa'd 116
 'Aufi s. Muḥammad
 Aufidius 875
 Augustus 841 ff. 887
 Auk, Auq 183
 Āuluz 449. 451
 Aurelian 832. 858
 Aus b. Ḥaḡar 60 ff. 68. 73 ff. 78.
 80. 87. 110. 116 f. 119. 125. 388
 Aus b. Maḡrā' 119. 124
 'Awaḍ bā 'Aṭwah, b. Ḥasan 98
 'Awaḍ bā 'Aṭwah, b. 'Ömer 98. 100.
 104
 'Awaḍ bā 'Aṭwah, b. Sa'id 98
 Awāli Fünḡāi 942
 Azarjā 928. 931. 938
 Azāzī 949
 Azdai 543
 Äzgëruz 445
 Azharī 40. 219
 Azhi-Dahak 1033. 1037
 Azraqī 73. 321

 Baal 663 f. 666. 669 — Baal Ham-
 man 742 — Baal-Sebub 869
 Baalbek 201

 Bā 'Aṭwah 97 ff.
 Babai 491. 493. 495
 Babar-Archipel 419
 Bābek 163 f.
 Babylon, Babylonien, Babylonier 84.
 86 f. 316. 322. 461. 500. 541.
 557. 560. 651. 674. 676. 685.
 687. 705. 710. 712. 716. 721.
 727 f. 730 f. 736. 740 ff. 748.
 752 ff. 768. 797. 801. 879. 881.
 883 f. 886. 911 f. 959 ff. 969 ff.
 983 ff. 998 ff. 1020. 1029
 Bādām 37
 Badr 7 ff. 72 f. 75. 180
 Badr, Sklave 165
 Badr al-Šarābī 168
 Badraldīn Abū l-Faḍā'il Lu'lu' 197 ff.
 Badrī 205 f.
 Bafādib 953
 Baḡawī 73
 Baḡdād 157. 160. 163 ff. 172. 180 f.
 186 f. 190. 193. 196. 198. 399 ff.
 Baḡdādī s. 'Abdalqādir, Abū l-Qāsim,
 Ḥaṭīb *und* Ibn Abī Ja'qūb
 Bahā'aldīn 'Āmilī 307. 314 ff. 319
 Bahā'ī s. Faiḍallāh
 Bahāimānōt I. *und* II. 949
 Bahja b. Ašer 610
 Bāhila 115
 Bahīrā 76
 Bahrā' — Banū B. 115
 Bahrain 75
 Bahtité Debrú 928
 Bajad 949
 Baiba b. Qurṭ 138
 Baibars 198. 207. 1056
 Baiḍawī 35 f. 39. 46. 80. 182 f. 315.
 328. 347. 795
 Baihaqī s. Abūl-Faḍl, Abū l-Ḥasan
 und Ibrāhīm b. Muḥammad
 Bailār 95

- Bāirāi I. *und* II. 948
 Bāirāi III. 949
 Ba'it — Banū B. 300
 Bakakjā 957
 Bakīt I. *und* II. 948
 Bakr b. Wā'il 133 f. 136 f. 139. 141.
 145. 149 ff. 153 — Banū B. 123.
 129. 153. 294
 Bakr b. Hāriġa 1060
 Bakrī s. 'Abdallāh b. 'Abdal'azīz
und Mufaḍḍal
 Baktrien, Baktrer 840. 1031 ff.
 Balāḍorī 73. 342. 349. 437. 795
 Balawī 24. 73 f. 76. 87 f.
 Bal-Fās 98
 Balḥ 185. 187 f. 190. 1031. 1034 f.
 Balḥī s. Abān b. 'Ujmān *und*
 Aḥmad b. Sahl
 Bālwāi 950
 Bā Mēsdūs 103 f.
 Bāmijān 187 f.
 Bamm 186
 Barā' b. Mālik 304 f.
 Baradān 167
 Bar Ali 338. 551 ff. 556 f. 559 f.
 563. 565. 567. 767
 Bar'an 457
 Bar Bahlul 338. 551 ff. 557. 567.
 574. 576 ff. 765. 767
 Barḥadbešabbā 491. 495
 Barhebraeus, *auch unter* Menārat
 quḍšē *sitiert* 74. 197 f. 479. 550.
 554. 556 ff. 563. 565 ff.
 Baria 939
 Bariāu 928
 Barīdī s. Abū 'Abdallāh *und* Abū
 Jūsuf
 Bāriq 150
 Bar Išai 894
 Barkiel 543
 Barnabas 812. 815
 Barpanther 871
 Baršabtā 477
 Bar Serošwai 765. 767
 Barzūjah 94
 Basan 684
 Basbas 8
 Bašra 31. 117. 130. 134. 177. 195.
 Baššār b. Burd 123
 Bast s. Bust
 Baštar (?) 183
 Bastwar 1035
 Basūs 129. 150. 300
 Bataks 677
 Bato 849
 Be'emnat I. 947
 Be'emnat II. 948
 Be'emnat III. 949
 Beġa 926
 Behišt 1065
 Beirut 563
 Bekrī Mustafa 1067
 Bēl 731. 971 ff. 983. 985 ff. 991.
 998 ff.
 Bēl-banī 1013
 Belēnāi 951
 Belephantes 1005
 Belesa 925 ff.
 Belesys 1005
 Beletaras 1004 ff.
 Bēlētir 1005 ff. 1011 ff.
 Beleus 1005
 Beliochus 1007
 Bēlit 986
 Belitanas 998 ff.
 Ben-Hadad 879. 985
 Benjamin 484
 Ben Sira 583 ff. 609 ff. 800
 Berbern 275 f. 417 f. 426. 432. 439 ff.
 445 ff.
 Bereḥtī 943 f.
 Berkittō 931. 938

- Beroea 834
 Berosus 980. 986. 1006
 Berytos 745. 749 ff.
 Bes 1108
 Bēt-'Ewīrē 487
 Bethel 683. 738
 Bēt-Rabban 491 f.
 Bewarasp 1037
 Bhir 544
 Bihāt 928. 931. 938
 Biheron 544
 Bihōn 414
 Bilāl b. Abī Burda 117
 Bileam 725
 Bilwō 932
 Bingerbrück 873 f.
 Bion 1005 ff. 1013
 Bišr 36
 Bol 731
 Borsippa 1009
 Bost *s.* Bust
 Brasilien 419
 Brittaner 859
 Buda (Ofen) 204
 Budail 10
 Buḥārā 184
 Buḥārī 17. 216 f. 256 f. 259 f. 263.
 317. 324 f. 331. 333. 335. 355.
 431 f. 436. 789. 793
 Būlā I. 949. 953
 Būlā II. 949
 Bur 926
 Burd 125
 Burḡumī *s.* Dābi'
 Buri 939
 Būšanḡ 158 — *s. auch* Pūšang
 Bušrā 29
 Bust 177 ff. 184. 187 ff. 1035
 Buṣṭī *s.* 'Abdallāh b. Muḥammad
 Buto 748
 Byblos 750 f.
 Čaanadúg 933
 Čadāq 947
 Cäsar 466. 819. 826 f.
 Cäsarea 808. 810. 814
 Čagānī *s.* Abū 'Alī *und* Abū Bakr
 Čagānijān 174
 Cain 878. 893. 904 f. 909
 Callinicus 850
 Caracalla 744. 850. 856
 Carthago 322. 742. 750. 753. 755.
 861 f.
 Carus 858
 Carvoran 861. 863
 Cassius Dio 842 f. 845. 856
 Cedrenus 909 ff.
 Čefā 930
 Celebes 355
 Ceres 862
 Čeròm 932. 938
 Chaldäer 685. 797 f. 1014
 Chemmis 1101
 Chinesen 311. 911
 Chios 577
 Chittagong 419
 Chnum 1099. 1103. 1109
 Chons 730. 1100. 1109
 Christen 43. 86 f. 219 f. 270 f. 279 ff.
 287. 312 f. 321. 347. 351. 379.
 400 f. 455. 800 ff. 831 ff. 878
 Christus 881 f. 885. 890 f. 908
 Chryses 865. 868 f.
 Cicero 765. 822 f. 826
 Claudius 848
 Čōmarāt 944 f. 946. 948
 Constantin 833 f.
 Constantine 427 ff. 433 ff.
 Constantinopel 44 ff. 1058. 1067
 Constantius 833
 Cordova 215
 Cornelius 806 ff. 811. 815
 Cossura 740

- Crassus 841
 Curaḥ-kan 1034
 Cypem 500. 502. 812
 Cyrillus von Alexandrien 871
 Cyrus 687. 689 f. 985. 1001. 1006

 Daarò Nalai 934
 ʔabba b. Miḥṣan al-'Anazī 26. 28.
 31
 ʔabbī s. Mufaḍḍal
 ʔābi' al-Burḡumī 63. 66
 Dadišo' 496
 ʔafirān 8 ff.
 Dagon 424
 ʔahabī 267. 276. 328
 ʔaḥtanūš bint Ḥāḡib 235
 Dair al-'Aḍārā 157
 Dairā deMār Gabriel weMār Abrā-
 hām 488
 Dair Banū Aḥī Aḥmīm 156
 Dair al-Ġamāḡim 128
 Dair Hind 129
 Dair al-Ḥuwāt 156
 Dair Mar Juḥannā 156
 Dama 610
 Damanhūrī 426
 Damascius 729 f. 749 ff. 754. 978.
 980
 Damaskus 74. 210. 309. 337. 343.
 345. 414. 521. 533. 1069. 1072
 Damiette 420
 Damīrī 73 f. 76 f. 80 f. 83. 107.
 431. 565
 Dāmōtāi 942 f. 950
 Dan 706. 709. 716
 Daniel, Prophet 879 ff. 883 ff. 887 f.
 891. 985
 Daniel bar Ṭübānitā 491. 493. 495
 Daqīqī 1040
 Dārā 204
 Dardistān 419

 Dārim b. Mālik b. Ḥanzala 134.
 148 — Banū D. 133. 145 f.
 Darius 880. 883 f. 887. 998. 1003.
 1011. 1093
 Darmūš 949
 Darsaleḥ 949
 Dasellāsē 947
 Dasīt I. 946 f.
 Dasīt II. 947
 Dathan 604. 878
 Dā'ūd b. 'Abbās 188. 190
 Dā'ūd Sijāh 159
 Daus 138. 150
 David 79. 83. 359 ff. 643. 681.
 705. 710 f. 713. 716. 719. 878 f.
 881. 887. 891. 920. 987 f. 990 ff.
 Dāwar 188
 Dbaq, Ṭbaq 543
 Deblōi 947
 Debora 620. 660. 727
 Decidius Saxa 841
 Decius 831 ff.
 Deddeq Gabra Mārjām 914
 Deggién 926. 929
 Degguzai 938
 Dekki Admokōm 926
 Dekki Aghné 926
 Dekki Asellafī 933
 ʔekki Dighnā 928
 Dekki Gebri 926. 939
 Dekki Guzai, Dekkuzai 928 f. 938
 Delier 827
 Delphi 712
 Démēnāt 449. 451
 Demetrios 825 f.
 Demosthenes 485
 Deoros 484
 Dēr 748
 Deriččēn 931. 938
 Derketados 1005
 Deuterोजना 686 f. 689 ff.

- Dexippus 834
 Di'bil 109 f.
 Di'bil 116
 Dido 862
 Dijärbekrī 332 ff. 345. 348. 987
 Dik al-Ġinn 387
 Dildār 'Alī 317
 Dimišqī 307 f.
 Dīn 315
 Dinārzāde 358 ff.
 Dinawar 163
 Dinawarī 336
 Diocletian 831. 833. 858
 Diodor, Historiker 825. 1005. 1007 f.
 Diodor von Tarsus 476. 489. 491.
 493
 Diogenes 1067
 Dionysius Exignus 467
 Dionysius von Tellmahṛē 479
 Dionysus 863
 Dioscoras 857
 Dioscorides 564 ff. 568
 Dioscuren 840
 Di Raidān 457
 Dirham b. al-Ḥasan (*lies:* al-Ḥusain)
 181
 Dirham b. Naṣr (*besw.* al-Na(ṣ)r) 178 ff.
 185
 Doeg 711
 Dolichenus 733
 Donatianus 861
 Dorotheus 560
 Drā 449. 451
 Dū l-A'wād 339
 Dū l-Maġāz 129
 Dū Qār 127
 Dū l-Rumma 125. 239. 387. 390
 Dū l-Sunaina 139
 Dübān 361 ff. 367 ff.
 Dubjānī s. Nābiga
 Duhl b. Šaibān 143
 Duhlī s. Abū Ġuhaima
 Dukain 389
 Duraid b. al-Šimma 119. 300
 Dūšarā 863
 Duwaid b. Zaid b. Nahd 115
 Ea 959 f. 962 f. 970. 972 ff. 985
 Ebal 991. 993. 995
 'Ebedjesus 494 ff.
 Ebjathar 706. 711. 713
 Edda 926
 Eden 906
 Edom 687
 Edrīs I. 947. 949
 Edrīs II. *und* III. 948
 Edrīsī 556
 Ēfrēm 949
 Eggelā Hamés 928
 Eggelā Hašin 926. 928 f.
 Ehfesī 938
 Ejjüb Abēla 312
 Ekbatana 419
 Ekked I. 947
 Ekked II. 948
 Elagabal 745
 Eleazar 888
 Elephantine 1095. 1099. 1109
 Eli 684
 Elia, Prophet 490. 506. 722. 724.
 879
 Elia bar Hōmō 486
 Elia von Marw 491. 495
 Elia von Nisibis 550 f.
 Elias Levita 512
 Elis 825
 Elisa 724 f. 727. 985
 Ēlōs 949
 Elpap 486
 Elymas 812. 814
 'Emar 947
 Emesa 322

- Emīn 159
 Endā Akkolōm 938
 Endā Jaqòb 930. 938
 Endā Meriččā 933
 Engana 926
 Engedi 643
 En-lil 971 f. 974
 Enoš 539
 Ephraim 666. 985. 989. 992. 996
 Mār Ephrem 491 ff.
 Epidaurus 741. 746 f.
 Epiphanes, Sohn Antiochus' IV. von
 Kommagene 850
 Epiphanius, Kirchengvater 871
 Epiphanius Monachus 871
 'Eqbā-Mikā'el, 'Eqbāmkēl I. 945 ff.
 950
 'Eqbāmkēl II. und III. 948
 'Eqbāzgi 942
 'Eqbēs, Sohn des 'Āilāi 952 f.
 'Eqbēs wad Belēs 949
 Erech 981
 Eridu 964. 972 f. 975 ff.
 Erōtā 941 f.
 Esau 878. 883 ff. 887. 890 f.
 Esbendetis 1096
 Ešhaq I. 947
 Ešhaq II. und III. 948
 Ešhaqan, Bēt-E. 942. 946
 Esminis 1096. 1099
 Esmun 729 ff.
 Espmetis 1112
 Esra 798
 Esthen 419
 Etana 1000 ff. 1012. 1014
 'Etēl I. und II. 949
 Euaratos *usw.* 829
 Eucharius 466
 Euphrat 210. 415. 557 f. 696. 841.
 959. 962
 Eupolemos 823 f.
- Euripides 764
 Eusebius 832. 980. 1007 f.
 Euteknos 764
 Eutropius 832. 834
 Eva 906 f. 909
 Ezāz I. 947
 Ezāz II. 953 f.
- Fadaukas 138. 150
 Faql, Wezīr 159
 Faql 'amm Muḥammad b. al-'Abbās
 385
 Faql b. Sāliḥ 189
 Fahr al-Rāzī 37
 Fahrī 193 ff.
 Faiḍallāh Bahā'i 91
 Fajjūm 424
 Farah 186
 Farazdaq 116. 121 ff. 128. 132 ff.
 137 f. 294. 296. 299. 342 f. 348.
 388
 Fārī'a 73
 Fārjābī s. Abū 'Abdallāh
 Farrā' 40. 235. 787
 Fašanī 327
 Fāsil 946
 Fāṭima 153
 Fatimiden 342
 Fekāk I. und II. 947
 Fekāk III. 949
 Fessajé 933
 Fez 312
 Finnen 419
 Firdausī, *auch unter Šāhnāhमे sinitert*
 1032. 1034. 1039 ff. 1067. 1073
 Fīrūzābādī, *auch unter Qāmūs sinitert*
 416. 789
 Flavianus 476
 Franzosen 419
 Frasiak 1032
 Frazdan 1035

- Fredun 1032
 Frigia 869
 Fūrāqē 955
 Furāt b. al-Sā'ib 31
 Fustāṭ 335
 Futajja -- Banū F. 142

 Gabai-Ša'adā 947
 Gabāš 948
 Gaber Rabbī 947
 Gabjén 933. 938
 Gabīl 949
 Ġābir 116
 Ġābir b. 'Abdallāh 2. 333 f.
 Ġābir b. Ḥunajj al-Taġlibī 62. 66.
 69. 132. 144
 Ġābir b. Samura 321 f.
 Gabraī wod Bilwō 928
 Gabré Gidé 928
 Gabremkēl 948
 Gabrēs I. 947
 Gabrēs II. 947. 949
 Gabrēs III. 949
 Gabriel, Erzengel 2. 43. 318. 541 ff.
 Gabriel von Qaṭar 491. 493. 495
 Gabrú Abbà Dibò 933. 938
 Gabrū-Gabanā 952
 Ġa'dī s. Nābiġa
 Ġadīla — Banū Ġ. 297
 Ġaḍīma al-Abraš 115
 Ġadwal b. Nahšal 146
 Ġa'far 15 f. 18
 Ġa'far al-Keṭṭrī 106
 Ġahād 949
 Ġahiz, *auch unter* Kitāb al-bajān
 sitiert 59. 64 ff. 68. 72 f. 77. 79 ff.
 83. 86. 110. 120. 305. 314. 321.
 337.
 Ġahza 168
 Ġailān 75
 Ġaišān 47

 Gajus, Enkel des Augustus 841. 846
 Gajus, Vater des Fannius 818. 820
 Gajus Fannius (*mehrfach*) 818 ff. 823
 Galab 944 f. 951. 953
 Galāidōs 949
 Galen 554. 566. 767
 Galerius 833
 Ġalfā' 133. 137. 142
 Ġālib b. Hanzala 145
 Ġālib Billāh b. al-Aḥmar 324
 Ġālib èl-Ge'èṭṭ 101
 Ġālib al-Keṭṭrī 105
 Ġalūdī, Ġulūdī s. 'Isā
 Ġamālī s. Aḥmad
 R. Gamaliel 611
 Ġamīl b. Ma'mar 124
 Ġamīl, Sohn des Māirāi 949
 Gamistā 933. 938
 Ganād 949
 Ġanawī s. Abū Ġānim, Ka'b b. Sa'd
 und Sahn
 Ġandal b. Nahšal 146
 Gandar 948
 Ġaṅġara 185
 Ġanī 115
 Gara-Mārjām I., II. *und* III. 948
 Ġar'antāit 942 f.
 Gardiz 188
 Gardizī 173 ff. 187 ff.
 Garenkiél (Hagōs) 928. 931. 938
 Gargīs 949
 Ġarīr b. 'Aṭīja 121 ff. 128. 132 ff. 387.
 391
 Ġarīr b. Ḥarqā' al-'Iġlī 150 f.
 Gaš-Gamrōt 954. 957
 Ġassān — Banū Ġ. 295
 Gaṭan 98. 101
 Ġauharī, *auch unter* Saḥāḥ *sitiert* 39 f.
 48. 148. 212. 215. 217. 220. 353.
 787. 789
 Ġawāliqī 79. 214. 217

- Ġāweġ 947
 Ġawi 932
 Gaza, Gazzat 457. 518. 521
 Ġazālī, *auch unter lhjā zitiert* 24.
 42. 311. 332. 337. 426. 430
 Ġazan 1059
 Ġazna, Ġaznīn 187 f.
 Ġazūlī s. Abū 'Abdallāh
 Geb 1108
 Ġebel Nefūsa 440. 442
 Gebra Meraīt 933. 938
 Ġebūl I. *und* II. 948
 Ge'dād 949
 Gedār 948
 Ge'ēfī 97 f. 101 f. 105
 Ġēl 101
 Gembā-Salabā 947
 Ġemšēd 1069
 Georgius Kamsedinojo 579
 Mār Georgius von Bēt-'Ewīrē 487
 Gerāt 953
 Ġerba 440
 Germanen 349. 424 859
 Germanus 766
 Géryville 428
 Geta 744
 Gezer 745
 Gibeā 985. 994 f.
 Ġihān s. Hībhān
 Gilāi 928
 al-Ġilānī s. 'Abdalqādir
 Gilead 577. 879. 985 ff. 991
 Gilgamiš 983 ff. 1000. 1003
 Ġirān (*mit* †) al-'Aud 388
 Girgeh 319
 Godefā 928. 931. 938
 Godo Felassi 933. 938
 Gog 688. 692
 Goliath 709. 878
 Gomorra 647. 878. 889
 Gorak 1036
 Golò Mokadà 926
 Gošú Gara Amlāk 928
 Gotarzes 850
 Gothen 834
 Gratian 475 f. 834
 Gregor von Nazianz 464. 479
 Gregorius, *mallefānā* 491. 494
 Griechenland, Griechen 526. 528.
 659 f. 804. 880. 883 f. 885. 887
 — s. *auch* Jūnān
 Gubsa 932. 938
 Gubsa Gara Amlāk 928
 Ġūdī 80. 82
 Gue'eš 938
 Guelò 930
 Ġuġlān (Ġu'lān?) 186
 Ġūġūi 947
 Ġuḥfa 9
 Guhram 1034
 Ġumahī s. Abū Ḥalīfa *und* Mu-
 ḥammad b. Sallām
 Gundet 928. 933. 938
 Gura 938
 Ġuraf 106
 Gurahšan (?) 1036
 Ġurhum 113
 Ġuṣam b. Bakr b. Ḥubaib, Banū
 Ġ. 134 f. 140. 152
 Ġuwain 183
 Guzai 938
 Ġüzġānī 175 ff. 181. 185. 187 ff.
 Gythium 749
 Ḥabāb 947. 953
 Ḥabīb (b. Bu'aġ) b. 'Utba b. Sa'd
 139
 Ḥābis 130
 Habte Gergis 932. 938
 Ḥābūr 204
 Ḥaḏāmi 115 f.
 Hadda 9

- Hadegti 928
 Hadendoa 941
 Hadgú 931. 938
 Hadidà 927. 932. 938
 Ĥadiġa 2 ff. 25. 27. 29
 Ĥaġramaut 97 ff. 130. 153. 297
 Hadrian 844. 850. 854
 Ĥafāġi s. Šihāb
 Ĥafarōm I. 942 ff. 948
 Ĥafarōm II. *und* III. 947
 Ĥāfiḡ 1055 ff.
 Ĥaġġaġ 43. 76
 Ĥāġġi Ĥalīfa 91. 128. 212 f. 226.
 267 ff.
 Ĥāġib 118
 Ĥāĥa 446. 451
 Ĥai Gaon 765 f.
 Ĥaigat 941 f. 944 f. 950 f. 953 f.
 Ĥajjān — Banū Ĥ. 179
 Ĥailār 95
 Ĥāilēs I. *und* II. 949
 Ĥailú 932. 938
 Ĥailú wod Amennai 929
 Ĥaimkēl 948
 Ĥākim 1056
 Ĥalabī 22. 73 f. 87
 Ĥalaf al-Aĥmar 111. 123
 Ĥalibō 956
 Ĥālīd b. Sadūs 297
 Ĥalīd Zia 1081
 Ĥalīl b. Hišām, *besw.* Ĥalīl b. Hāšim
 160
 Ĥallāġ 173
 R. Ĥāma b. Ĥanīna 310
 Ĥamaġāi 947
 Ĥaman 879
 Ĥamasén 926. 928. 939
 Ĥamawī s. 'Abdalmalik *und* Taqī-
 aldīn
 Ĥamdallāh Mustaufī 198
 Ĥamdallāh Qazwīnī 186
 Ĥammād al-Rāwija 117
 Hammām b. Ġālib 137
 Ĥammurabi 400 f. 971 f. 1000. 1006
 Ĥamrā(?) 163
 Ĥamza b. 'Abdalmuṭṭalib 16. 25
 Ĥamza Iṣfahānī 178. 180. 185
 Ĥanāġira 67
 Ĥanbalī s. Abū l-Mawāhib
 Ĥānī' b. 'Urwa 298
 Hannibal 861. 863
 Ĥansā 73 f.
 Ĥanzala — Banū Ĥ. 134 f. 139.
 145 ff.
 Ĥanzala b. Mālik 133. 136
 Haranrewā 941
 Harawī s. Muḥammad b. Aĥmad
 Ĥarb — Banū Ĥ. 391
 Ĥarb b. Miš'ar 387
 Ĥarb b. Umajja 74
 Harchebis, Harchibis 1101
 Ĥarīrī, *auch unter Durra sitiert* 43.
 50. 212 ff. 218 ff. 345. 428. 435.
 787. 789.
 Ĥārīṭ — Banū al-Ĥ. 130
 Ĥārīṭ b. 'Amr b. Ĥuġr Ākil al-Murār
 125. 129. 133. 136 f. 141
 Ĥārīṭ b. Ġušam 134
 Ĥārīṭ b. al-Ĥilliza 116. 136 f. 241. 259.
 295
 Ĥārīṭ b. Mu'āwia — Banū Ĥ. 153
 Ĥārīṭ b. Zālīm 293. 298
 Ĥārīṭa b. 'Amr b. Abī Rabī'a 134.
 136
 Harpchimis 1103
 Harran 963
 Ĥarrānī s. Muḥammad b. Sallām
 Ĥaršōi 947
 Hartbos 1101
 Ĥārūn al-Rašīd 196. 284
 Haryotes 1100
 Ĥašā'īšī s. Muḥammad b. 'Uṭmān

- Ҳаšalā I. *und* II. 949
 Ҳаšalā III. 952 f.
 Ҳасамā 953 f.
 Ҳасан бā 'Aṭwah 98
 Ҳасан b. 'Absūn 205
 Ҳасан b. 'Alī 336
 Ҳасан b. Dirham 181
 Ҳаšbān — Banū Ҳ. 142
 Ҳāšim — Banū H. 15. 18. 22
 Ҳāšim b. 'Abdmanāf 115
 Ҳассān b. Tābit 74. 76. 78. 125.
 296. 299 ff.
 Hathor 1108
 Ҳāṭib b. 'Amr 15. 19
 Ҳāṭib al-Bağdādī 432
 Ҳāṭib al-Širbīnī 38. 52.
 Ҳātīm al-Ṭā'ī 159. 257. 265. 296.
 1073
 Hauḍa 297
 Ҳaulān 456
 Ҳawaḍī 942
 Ҳawān-rāh 205
 Ҳāz 'Abdulla 448
 Ҳāzin 38
 Ҳazō, Ҳazōtai 941
 Hebsellāsē I. 946 f.
 Hebsellāsē II. 947
 Hebsellāsē III. 948
 Hebsellāsē IV. *und* V. 949
 Hebtan I. 949
 Hebtan II 949 f.
 Hebtēs I. 948
 Hebtēs II. 949
 Hebtēs III. 953
 Hebt-Gargis 948
 Hedād I. *und* II. 947
 Hegesippus 871
 Hejābū 947
 Helianax 840
 Hellanikos 1008
 Ҳемад I., II. *und* III. 949
 Ҳенānā 491. 495
 Ҳенанišō' 491. 494
 Ҳēnin 98. 104
 Ҳенit I. 946 f.
 Ҳенit II. 947
 Henoeh 592
 Ҳенōšem 948
 Heracleopolis magna 1113
 Herakles 751 f.
 Herāt 158. 183. 185 ff. 189 f.
 Herennius Etruscus 835
 Herodes 814 f. 828 f.
 Herodot 866. 868 f. 911. 962. 998 ff.
 1008 f. 1011
 Herondas 741
 Ҳешāl 949
 Hesekiel 85. 686 ff. 798. 881.
 889
 Ҳесēn 101
 Hesiod 1077
 Hesychius, Lexikograph 564. 764
 Hesychius Presbyter 763
 Ҳибhān (?) al-Šī'ī 159
 Hibil 539 f. 544
 Ҳidāš b. Zuhair 116. 121
 Hieronymus 763. 768 f. 1007
 Ҳigāz 29. 86. 146
 Ҳijār 129
 Hilāl — Benī H. 105. 440
 Hilāl b. 'Ilāqa al-Šaibānī 150
 Hillel 621
 Hilmand 183
 Ҳimjar 113. 115
 Ҳimjarī b. Rijāh b. Jarbū 147
 Hind 129. 133 149
 Hindus 573
 Ҳinw 150
 Ҳionier 1034
 Ҳirā' 2. 4. 316
 Ҳīra 129. 296. 494. 1060 f.
 Hiram 752. 881 ff.

- Hirāš b. Ismā'īl 128. 131. 133 f.
 137. 142. 146
 Hišām b. 'Amr al-Taġlibī 138
 Hiskia 737 ff. 879. 881
 Hišn — Banū al-Ḥ. 143
 Hīt 415
 Homer 550. 559. 865 ff. 1077
 Hōmō 486
 Hōnī 308
 Horaz 859
 Horus 750. 1099 ff. 1109. 1111
 Hosea 667. 716. 722. 734. 752
 Hostilianus 835
 Hrant 1036
 Ḥubaib — Banū Ḥ. 152
 Ḥudail 73 — Banū Ḥ. 120
 Ḥudālī s. Abū Du'aib *und* Ibn Rib'
 Hūsēn Rahmī 1081 ff.
 Ḥufāf 119
 Ḥuġastānī 169
 Ḥuġr Abū Imru' l-Qais 140 f.
 Ḥuġr b. 'Amr b. Mu'āwija 135 f.
 Ḥuġr b. al-Ḥārīt 137
 Ḥujaij 46
 Hūlāgū 198 f.
 Ḥumaid b. Ṭaur 48. 50. 124
 Ḥunain b. Ishāq 283 ff. 554. 559.
 564 ff.
 Hunnen 573
 Ḥurāsān 158 ff. 173 f. 178. 181.
 184 f. 190. 1032. 1035. 1043
 Ḥusain 298
 Ḥusain Abū Ṭāhir 158 ff.
 Ḥusain b. 'Alī b. Ṭāhir 158
 Ḥuṣain b. al-Ḥumām al-Murrī 121.
 387
 Ḥusain b. Ṭāhir 158. 169. 189
 Ḥusain al-Rāwī 43
 Ḥuṣrī s. Abū Ishāq
 Ḥuṭai'a 73. 116 f. 236. 258. 260.
 299 f.
 Ḥuwailid 25. 29
 Huzaima b. Ḥakīm al-Sulamā 24.
 27 ff.
 Ḥūzistān 191. 195
 Ḥwārazmī s. Abū 'Abdallāh *und* Abū
 Bakr
 Hygieia 740. 745
 Hygin 911
 Hyspasinos 840

 Jacob, Sohn Isaak's 315. 355. 594.
 596. 603. 878. 888. 890. 985 ff.
 992 f.
 Jacob, Vater von Joseph von Naza-
 reth 871
 Jacob von Edessa 493 550. 552 f.
 555. 558 ff. 565 f. 571 ff.
 Jacob von Nisibis 877 f.
 Jacob von Serug 963
 Jacobus Ḥazzajā 492 f.
 Jacobus major 812
 Jāfi' 98. 100. 102
 Jāfi' 310
 Jagīn I. *und* II. 947
 Jagīn III. 948
 Jagīn IV. 949
 Iaḥḍub 457
 Jahjā b. Abī Ḥafsa 341
 Jahjā b. Abī Kaṭīr 2
 Jahjā b. 'Adī 279. 281
 Jahjā b. Akṭam 163
 Jahjā b. Ġā'far 31
 Jahjā b. al-Ḥasan 199. 202. 206.
 208
 Jahjā b. Sa'd al-Qaṭṭān 117
 Jairi Tochter 807
 Jamāma 130 f. 134. 145. 296
 Jaman 74. 87. 130
 Jamanī s. Ṣan'an
 Jamnia 801
 Japhet 883

- Jaqòb 933
 Ja'qùb b. al-Laiṭ 158. 164 f. 171 ff.
 Ja'qùbī, *auch unter* Ibn Wāḍih *sitiert*
 17 f. 157 f. 160. 162 ff. 166 f.
 172 f. 184 ff. 335 f. 339. 344 f.
 350
 Jāqūt 44. 48. 77 f. 83. 93. 127.
 129 f. 153. 156. 158. 163 f.
 183. 190. 212. 275 f. 296. 308.
 315 f. 334. 556. 563. 1034 ff.
 1038
 Jarbū', Banū J. 148. 294
 Jarfā, Jarfā'u 731
 Jāsir 163
 Jaškurī s. 'Ubaida
 Jason 823
 Jaṭil 457
 Java 98
 Jaxartes 1033
 Jazid b. Mu'āwija 338. 391
 Jazid b. Zijād 20
 Jazid al-Rāwī 36
 Jazidī s. Abū 'Abdallāh
 'Ibādī s. 'Adī
 Ibn 'Abbās 20. 28. 37. 39. 43. 81.
 120. 216. 333
 Ibn 'Abdala'lā 36
 Ibn 'Abdirabbihī, *auch unter* 'Iqd
 sitiert 110. 127. 328. 432. 435
 Ibn Abī al-Azhar s. Ibn al-Azhar
 Ibn Abī Ja'qùb al-Nadīm al-Baġ-
 dādī, *unter* Fihrist *sitiert* 109.
 111. 173. 187. 388
 Ibn Abī Qain (?) 166
 Ibn Abī Qais 392
 Ibn Abī Uṣaibī'a 93. 283 f.
 Ibn Aḥmar 234. 236. 240. 246
 Ibn al-A'rābī 60. 228. 239. 242.
 353
 Ibn al-'Assāl, ṣāhib al-Sullam 913.
 923 — s. *auch* Abū l-Faraġ
 Ibn al-Aṭīr 11. 16. 20. 30. 41.
 49. 87. 93. 123. 127 f. 132. 166 f.
 173 ff. 178 f. 181. 184 f. 187 ff.
 193. 195 ff. 205. 432
 Ibn 'Auf 114
 Ibn al-Azhar *besw.* Ibn Abī al-Azhar
 173. 177 f. 181. 184 ff. 189
 Ibn Baiṭār 554. 558. 564. 567
 Ibn Balaam 529
 Ibn Ba'lām 185. 189
 Ibn Barrī s. Abū Muḥammad
 Ibn Bassām 173. 177
 Ibn Baṭūta 203
 Ibn Bibī 198
 Ibn Dānījāl 1069
 Ibn al-Duġunna 26
 Ibn Duqmāq 322 f.
 Ibn Duraid 73. 214. 217. 222. 226.
 297. 431
 Ibn Esra 564
 Ibn Ġaddān (?) 164
 Ibn Ġajjat 765
 Ibn Ġinnī 72. 78. 215
 Ibn Ġud'ān 87
 Ibn Ġuraiġ 27 f. 43
 Ibn al-Habbārīja 91. 94 f.
 Ibn Habib s. Jūnus *und* Muḥammad
 Ibn Haġala 327
 Ibn al-Hāġġ 331. 337 f. 343. 345
 Ibn al-Hajjān 267. 271
 Ibn Haiṣam 176
 Ibn Ḥaldūn 158. 165. 197 f. 268.
 338
 Ibn Ḥallikān 91. 128. 158. 162 ff.
 166. 168 f. 172 ff. 177 f. 180 f.
 184. 189 f. 193 f. 197 f. 211. 213 f.
 267
 Ibn Hānī 1066
 Ibn Harma 388
 Ibn al-Ḥaṭīb 267. 271
 Ibn Ḥauqal 275

- Ibn Ḥazm 267 ff.
 Ibn Hišām 7. 10. 15 ff. 19 f. 23. 26.
 73 f. 77 ff. 83. 88. 250. 256 f. 260 ff.
 294 ff. 299. 301. 304. 335. 344.
 350. 787. 789. 796. 987
 Ibn Humaid 20
 Ibn Ḥürdābeh 188. 1038
 Ibn Ja'īš 46
 Ibn Ishāq 2. 7. 10 f. 15 ff. 25 f. 73.
 79. 335
 Ibn Kaṭīr 72. 74 ff. 80. 86 f.
 Ibn Māḡa 317. 333
 Ibn Maijāda 124. 232
 Ibn Mufarrig 125
 Ibn Muḥriz 118
 Ibn al-Mulaqqin 211
 Ibn al-Muqaffa' 92. 94.
 Ibn Muqbil 230. 240
 Ibn al-Mu'tazz 110
 Ibn Qais al-Ruqaijāt 124
 Ibn Qaṭṭāf (? , var. Qiṭān?) al-Šaibānī
 152
 Ibn al-Qiṭī 194
 Ibn Qutaiba 48. 76. 78. 80. 82 ff.
 109 ff. 115. 121. 123 ff. 180. 306.
 321. 341. 388. 390. 433
 Ibn Raḡab 320
 Ibn Raqīq 81
 Ibn Rašīq 68. 110. 112. 116 f. 119 ff.
 123 f.
 Ibn Rib' al-Ḥudālī 388
 Ibn Rusta 176. 183
 Ibn Sa'd 8. 14. 16 ff. 37. 109. 261.
 296. 344
 Ibn Šaddād 198
 Ibn al-Šaḡarī 48
 Ibn Sa'id, Geograph 210
 Ibn Sa'id al-Maḡribī 75
 Ibn Sajjid al-nās 16
 Ibn al-Sarij 163
 Ibn Serapion 567
 Ibn Sīda 40
 Ibn al-Sikkīt 47 f. 61. 229. 246.
 296
 Ibn Sīnā 766
 Ibn Sirīn 114
 Ibn Taḡribirdī (Taḡribardī) 195 f.
 331. 335. 345 f. 348
 Ibn Ṭaur 36
 Ibn al-Ṭin al-Raqqī 316
 Ibn 'Umar s. 'Abdallāh
 Ibn Wāqih s. Ja'qūbī
 Ibn Wahb 37
 Ibn Wāšil 198
 Ibn Zaid 37
 Ibrāhīm, fatimidischer Großer 342
 Ibrāhīm b. al-'Abbās 162
 Ibrāhīm b. Muḡammad al-Baihaqī
 175. 328. 1073
 Ibrāhīm b. Ḥusain 180 f.
 Ibrāhīm b. Šarkab 185
 Ida 869
 Idāugumād 449 ff.
 Idāgunādīf 449. 451
 Idautānnān 449. 451
 Idāuzinzim 449. 451
 Idhāmmú 449. 451
 Idnāllen 449
 Jebbatīt 949
 Jehūdāi Gaon 551
 Jemen s. Jaman
 Jeremia 506. 661 ff. 684 ff. 878. 881 f.
 884. 886. 888.
 Jericho 726. 984. 988. 991. 995
 Jerobeam 708 f.
 Jerpeel 735
 Jerusalem 305. 624. 646. 667 f.
 672. 683 ff. 690. 692 ff. 717. 728.
 800. 808. 810. 812. 836. 880.
 883. 887 ff. 992
 Jesaia 667. 683 ff. 716. 723. 879.
 883. 888 f.

- Jesus 74. 649. 806. 814. 855. 871 f.
 983 f. 990. 995
 'Iḡl — Banū 'I. 150. 298
 'Iḡlī s. Abū Maimūn, Ġarīr *und*
 Ismā'īl
 Ignatios 484
 Ihāḥan 449 ff.
 Ijād 129. 133
 'Ijāḍ 293
 Ijādī s. Abū Du'ād
 Ijāsu 927
 Jim 1032
 'Ikabb b. 'Ikabb b. Kināna 141 f.
 Ikonium 476
 'Ikrima b. Ġarīr 124
 'Ikrima maulā Ibn 'Abbās 39. 41
 Ilirapa'a 731
 Illyrien 847 ff.
 Il-Maqqah 457
 Ilšarāḥ 457
 Imentāgen 447. 449. 451
 Imhotep 730
 Imru' l-Qais al-Kindī 49. 58 f. 61.
 64. 68. 116. 118 f. 123 f. 129 ff.
 135. 145 ff. 151. 256. 258. 260 ff.
 297. 388. 939
 Imru' l-Qais al-Taḡlibī s. Muḥalhil
 b. Rabī'a
 Imtā' 22
 Indien 311. 366. 419. 572. 676 ff.
 Intúgg^wā 449. 451
 Joab 879
 Jo'an s. Griechenland
 Joḥannan bar Zu'bi 767
 R. Joḥannan b. Zakkai 610
 Joḥannan, *mallefanā* 491 f. 494
 Johannes Chrysostomus 491. 493
 Johannes der Täufer 489
 Johannes von Bēt-Rabban 491. 495
 Johannes von Ninive 491
 Johannes von Samannūd 913
 Iolaos 736. 863
 Jona 79. 983 f. 990 f.
 Joppe 566. 808. 810. 814
 Jordan 991
 Jordanis 834 f.
 Joseph, Sohn Jacob's 79. 315. 605 f.
 782. 878. 989 f. 992 ff. 996
 Joseph Caro 763
 Joseph von Nazareth 871
 Josephus 82. 752. 763. 811 ff. 817 ff.
 848
 Josia 684. 722
 Josmaoglu 1089
 Josmir 540
 Josua 649. 725 f. 984 f. 988 ff.
 R. Josua b. Lewi 310
 Iptihartīšu 1098
 Irān 200
 Irānšāh 93
 'Irāq 76. 86. 130 f. 133. 148. 150.
 167. 191. 551. 1071 — Al-'Irāqān
 203
 Irob Saho 926
 Isaak, Sohn Abraham's 79. 82. 593 f.
 890
 Isaak b. Abba Mari 766
 'Isā b. Jazid al-Ġu(a?)lūdī 164
 Isaurien 577
 Isebel 879
 Iṣbahān, Iṣfahān, Iṣpahān 42. 93.
 165. 177 (?). 1071
 Iṣbahānī s. Abū l-Faraḡ *und* Rāḡib
 — Iṣfahānī s. Ḥamza
 Isfandiar 1033 f.
 Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Mausilī 385
 Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Ṭāhīrī 163 f.
 166
 Isis 750. 844. 1098. 1104. 1108
 Iskandar s. Alexander d. G.
 Ismael, Sohn Abraham's 81. 113
 Ismā'īl b. Saif al-'Iḡlī 37

- Ismā'īl al-Rāwī 37
 Isnāgen 449. 451
 Išo 519
 Išo'barnūn 491. 493 f.
 Išo'bōkt 495
 Išo'dad 491. 493
 Išpimātu 1112
 Israel, Israeliten 594. 596. 600. 602 f.
 605 f. 624. 629. 662. 666 f. 681 ff.
 721. 724 ff. 735 ff. 741. 752. 782.
 799. 802. 878 f. 881 ff. 886. 888 f.
 983 ff.
 Issus 853
 Istaḥrī 176 ff.
 Ištar 1000. 1006. 1012
 Itaces 811
 Italien 419. 843 f. 846
 Itamara 459
 Jubah-kan 1034
 Juda, Juden, Judäa, Judäer 30. 43.
 74. 84 ff. 270 f. 313. 321. 349.
 379. 400 f. 420. 425. 455. 519 ff.
 542 ff. 552. 555. 666 f. 683 ff. 690.
 721. 728. 737. 745. 759. 818 ff.
 881 ff. 888 ff. 1064
 R. Judah 766
 Judas Makkabäus 823. 825
 Julia Domna 861 f.
 Julian 833 f.
 Juluq-arslān Ḥusāmaldīn 201
 Jūnān 361 ff. 370
 Juno 862
 Jūnus b. Ḥabīb 37. 81. 110 f. 113 f.
 117 ff. 230 f. 385
 Jūnus b. Mu'āwija b. Abī 'Amr b. al-
 'Alā 123
 Juppiter 963 — J. Ammon 862 f. —
 J. Dolichenus 854
 Justinus 823. 842 f. 847
 I'-z-l Bajjin 457
 'Izzaldīn Mas'ūd 197
 Kaabèt 930
 Ka'b b. Sa'd al-Ġanawī 40. 47 ff.
 Ka'b b. Zuhair 116
 Kabiren 840
 Kābul 187 f.
 Kadnat 942
 Kai-Ḥusrau 199. 1032
 Kai-Kawat 1036
 Kai-Uš 1032
 Kajjār 95
 Kain 1035
 Kairo 210 f. 415. 420 f. 659
 Kaisān 122
 Kaisūm 163. 165
 Kāk 95
 Kalb 142
 Kaleb 759
 Kalbī s. Muḥammad b. al-Sā'ib *und*
 Zuhair b. Ġanāb
 Kallimachos 1014
 Kāmel I. 944 f. 948
 Kāmel II. *und* III. 947
 Kāmkār 174
 Kanaan, Kanaanäer 682. 727. 735
 739 ff. 745 f. 748. 753 ff.
 Kapernaum 806
 Karḥ 1065
 Karḥī 36
 Karkūja, Karkun, Karkuša 183
 Karnak 1105
 Karūḥ 189
 Kaškar 491
 Kassa 932
 Kaṭīr b. Iṣḥāq 120
 Kaṭīr b. Raqqāq 179 f.
 Kaṭīr b. Warqā 179
 Kaṭīrī s. 'Abdallāh, Aḥmad, 'Alī,
 Ġa'far, Ġalīb, Manšūr *und* Mōḥšin
 Kaukasus 311
 Kawad 1032
 Keei-Inseln 419

- Kefel 948
 Keflāi 933
 Keflé 932. 938
 Kemāl Ḥoġendī 1074
 Kemāl Pašahzādeh 320
 Kephalion 1008
 Keremberā 954
 Kermān 93. 172. 184 ff. 190. 312
 Kēwan 722
 Kimchi 769. 775 f.
 Kināna — Banū K. 136. 178. 297
 Kinda 127 ff. 133. 135. 137
 Kindī s. Abū Jūsuf *und* Imru' l-Qais
 Kingu 976. 979 f.
 Kirjath-jearim 991. 993
 Kirmān 165
 Kisā'i 239
 Kišar 978
 Kison 728
 Ko 1101
 Konia 209
 Konuphis 1101
 Kopes 1101
 Korah 604
 Korbaria 938
 Kos 741. 746 f. 818. 821 ff. 826 ff.
 Ktesias 997 ff. 1004 f. 1007 ff.
 Kūfa 130. 134. 345
 Kulāb 127 ff.
 Kulaib 116. 139. 297. — Banū K.
 150
 Kulfa b. Ḥanzala 145
 Kulṭūm b. Ṭābit 161
 Kumait 63. 70. 233. 239
 Kurden 411
 Kuring 183
 Kušiter 573
 Kuṭajir 121. 388
 Kybele 750
 Kyounghta 419
 Mār Kyriakos 487
 Lābā 951. 956 f.
 Laban 355. 985 f. 989. 991
 Labid 116. 118. 120. 147. 230. 257.
 296. 300
 Labienus Parthicus 840 f.
 Laġlāġ — Banū L. 300
 Laḥamu 978
 Laḥām b. al-Ḥāriṭ 144
 Lāḥiqī s. Abān
 Laḥmiden 129
 Laḥmu 978
 Laiṭ abū Ja'qūb 177
 Lām — Banū L. 296
 Lāš 183
 Lāt 21
 Lateiner 526
 Laṭif 1091
 Lawāi 942 ff. 949. 952. 954
 Leġām 947
 Lentulus 827
 Levi 596
 Libanon 577 f. 684. 878
 Libyen 861 f.
 Lihjānī 229. 231. 238. 240
 Lijūda (Lebūdā) 906
 Lilus 1112
 Livius 712. 822
 Loggo Sarda 926. 928 f.
 Lolus 1112
 Lorqa 867
 Lot 878. 984 f. 995
 Lubaitō 932. 938
 Lubnā — Banū L. 146
 Lūd 905
 Luġaim b. Ša'b b. 'Alī b. Bakr b.
 Wā'il 115
 Luhrasp 1032. 1035
 Lu'lu' s. Badraldīn
 Lunus 852
 Luqmān 297
 Lyaeus 862 f.

- Lycophron 565. 866
 Lydda 808. 810. 814
 Lykien 842 f.
- Ma**
 Ma'âl Arhà 934
 Ma'awja Qerōš 941
 Madā'inī 109
 Maḏḏiḡ — Banū M. 130
 Ma'dikarib 133 f. 137. 140 ff. 153
 Maflas 948
 Maḡdalmulk Abū l-Faḏl As'ad b. Mūsā 92 f.
 Magier 270. 379
 Magog 688
 Maḡribī s. Umajja b. Abī l-Šalt
 Maḡhallī 35 f.
 Maḡamad I. 947
 Maḡamad II. 948
 Maḡamad III. 949
 Maḡamūd 947
 Maḡarī I. 942
 Maḡarī II. 949. 952
 Maḡmūd, šāḡib al-ḡazā'ir al-sūd 375
 Maḡmūd von Ġazira 201
 Maḡmūd, Ortokide 201. 207
 Mai Ainī 929
 Mai Merakāt 934
 Mai Mosenú 934
 Mai Šaadà 929 f. 938
 Māi Ūlē 957
 Maidānī 49. 67. 153. 294 f. 297. 339
 Majjāfāriqīn 201
 Maimonides 561. 615. 763. 765. 801
 Maimūn b. Mihrān 31
 Maimūna 216
 Māirāi I. 941 f.
 Māirāi II. 949
 Māiš 946
 Maisara 25. 27. 29
 Makajéh 930
 Makedonier 880. 887
- Makedonius 476
 Makkabäer 660
 Maleachi 696
 Mālek 945
 Malgamat 954 f.
 Malik Ašraf Mūsā 198
 Mālik b. 'Āmir 386
 Mālik b. Anas 317
 Mālik b. Ġušam, Banū M. 134. 138
 Mālik b. Ḥammād al-Šahmī 119
 Mālik b. Maḡfūq al-Sa'dī 387
 Mālik b. Misma' 150 ff.
 Mālik b. Nuwaira 119
 Malik Kāmil Muḡammad 198
 Malik Našir Jūsuf 198
 Malik Šāliḡ Ismā'il 198
 Ma'mar 36
 Ma'marī s. 'Amr b. Mu'ād
 Ma'mūn 159 ff. 284
 Ma'n b. Aus 62. 259
 Manasse 721 f. 728. 989
 Manāt 21
 Mandäer 537 ff. 959. 965 ff.
 Mandar 950
 Mangū 199. 208
 Man-Naqqmū 949
 Manšūr al-Keḡfirī 105 f.
 Mantāi 948
 Manuchiḡar 1032. 1038
 Manoah 783
 Maqā-Ezgī 949
 Maqāzḡī 944
 Maqqdisī 72
 Maqqarī 47 f. 211. 267. 276. 324
 Maqqriḡi, *auch unter* Ḥiḡaḡ *sitiert* 78.
 82. 156. 198. 335. 339. 345
 Maragúz 929 f. 938
 Marcus Antonius 848 f.
 Marcus Aurelius 850
 Marcus, Vater von G. Fannius 820.
 822

- Mardachai 879
 Mardonius 998
 Marduk 714. 730f. 741. 751f. 959f.
 962f. 970ff. 1000. 1002
 Mareb 925ff. 938
 Mār Ḥananiā 486
 Mari 495
 Maria 489. 902f.
 Mārjā 941
 Ma'rib 83
 Māridīn 198. 400
 Mār Mattai 486
 Marobod 849
 Marokko 430. 433f. 437f. 440.
 445ff.
 Marrākeš 446. 451
 Marrār al-'Adawi 134. 388
 Maṛṭad b. 'Abd jankaf al-Ḥimjarī
 136
 Maṛṭad b. Sa'd — Banū M. 145. 148
 Marw 491
 Marwān — Banū M. 114
 Marwān b. al-Ḥakam 294. 345
 Mascara 427. 429f. 433. 437
 Masdasnos 858
 Masmār I. und II. 948
 Masmār III. 949
 Masnut 555
 Massabbār 952
 Massaua 939
 Maš'ūdī 73. 80. 158f. 165. 173. 176.
 178. 183. 188ff. 193. 196. 795
 Maudūd b. Abī l-Faql al-Kurdī 388
 Maṣṣilī s. Iṣṣḥāq b. Ibrāhīm
 Māwardī 326
 Mawṭṭe' 955
 Māwijja bint al-Minqar 145
 Maximinus Thrax 832. 838
 Maximus 464
 Mazandaran 1037
 Māzinī 111
 Medien, Meder 167. 841. 845f. 880.
 883ff. 1005. 1008. 1010ff.
 Medīna 7ff. 14ff. 25f. 335. 341.
 343. 345ff. 987. 1058
 Megiddo 684
 Meherdates 844
 Mehmed II. 1072
 Mehmed Tevfik 1058
 Meḥömmöd bā 'Aṭwah, b. Ḥasan 100
 Meḥömmöd bā 'Aṭwah, b. Sa'id 98
 Mehré 931
 Mehri 782ff.
 Mēkāl 951f.
 Mekellē 101
 Mekka 2. 4. 8f. 14ff. 22. 24. 26f.
 30. 32. 73f. 89. 299. 301. 309.
 345. 454f. 704. 987. 1057
 Melchisedech 644f.
 Melecheth (Malkath) des Himmels
 669
 Meletius 464. 476
 Melhīb 947
 Melqart 751. 863
 Memphis 703. 1095. 1100
 Men 852f.
 Menander 752
 Menašsar 101
 Menches 1111
 Mendes 1098
 Menelik 933
 Menöčehri 1055f. 1063ff.
 Menotyranus 852ff.
 Mensā', Mense'ai 941f. 948. 950ff.
 Mercur 835
 Merettā 928
 Merettā Kajéh 926f.
 Merettā Sebené 926f. 938
 Merkāb 950
 Mert-seger 739
 Mesafro 929
 Mešē 938

Mesopotamien 198 f. 210. 659
 Messene 825
 Metfā Waltā 929. 938
 Micha b. Jimla 723. 879
 Micha von Ephraim 711. 988
 Michael, Erzengel 543
 Michael Interpres 491 ff.
 Michael Syrus 463. 467
 Michal 713. 987
 Mikā'el Sehul 925. 927
 Miknās 445
 Min 1099. 1105. 1109
 Minqar — Banū M. 300
 Mīrhōnd 184. 198 f.
 Miskat 457
 Misma' b. 'Abdalmalik 113. 123.
 Mithras 967
 Mithrates 850
 Mithroachos 840
 Moab 356. 687
 Mōhsin al-Keḫrī, b. 'Abdallāh 105 f.
 Mōhsin al-Keḫrī, b. Ġālib 105 f.
 Mōsien 733
 Mogador 446
 Mose, Sohn Amram's 79. 350. 358.
 484. 490. 533. 594. 596. 602 ff.
 682. 726. 737 ff. 798. 800. 802.
 811. 867. 878. 988 ff. 992 f.
 Mose bar Kēfā 550. 552. 559 f.
 565 f.
 Mose Benvenisti 553
 R. Moses b. Naḫman 763
 Moses von Chorene 1037
 Mosul 197 ff. 400. 487 f.
 Mu'ād b. Ġabal 315
 Mu'ammal — Banū M. 301
 Mu'āwija b. Abī Sufjān 323. 337 f.
 342 f. 345 f. 391
 Mu'āwija b. 'Amr b. al-Šarīd 119
 Mu'āwija b. Ġuṣam 134
 Mubārizaldīn 1056. 1059

Mubarrad, *meist unter Kāmil sitiert*
 41 f. 46. 60. 63. 77. 257. 264.
 294 ff. 426. 430
 Mudliġ b. Suwaid 297
 Mūrād 1059
 Mufaḍḍal b. Ma'šar al-Bakrī 125
 Mufaḍḍal al-Ḍabbī, *auch unter Mu-*
 faḍḍalijāt sitiert 62. 64. 127.
 131. 144. 294. 296. 300
 Muġāhid 321
 Muġir b. 'Amir 360
 Muġīra b. al-Muhallab 386
 Muḥabbal al-Sa'dī 121
 Muhāġir b. Ġubair abī l-Ḥaġġāġ 27
 Muhalhil b. Rabī'a al-Taġlibī 116.
 139. 387
 Muhallab 122
 Muhallabī s. Abū Ḥarb
 Muḥammad al-Nabī, *auch unter Pro-*
 phet und Qorān besw. Sūra sitiert
 1 ff. 7 ff. 23 ff. 33 ff. 71. 73 ff. 83.
 85 ff. 98. 104. 107. 110. 113.
 159. 200. 216 ff. 248. 255 f. 258.
 261. 263 f. 270. 295 f. 299. 301.
 306 f. 309. 315 f. 320 f. 323 ff.
 327 f. 331. 333 f. 336 f. 340 f.
 343 f. 346 ff. 402 f. 408. 414. 420.
 426. 428. 431 f. 435 f. 453 ff.
 458 ff. 758. 793. 801 ff. 987. 1056.
 1062 f. 1075
 Muḥammad, abū Hišām b. al-Kalbī
 128
 Muḥammad Amīn al-Ḥāġī 268
 Muḥammad 'Aufī 176 f. 179 ff. 190
 Muḥammad b. al-'Abbās al-Ṭūsī
 159 f.
 Muḥammad b. 'Abdallāh b. Bakkār
 b. Abī Maimūn 28
 Muḥammad b. 'Abdallāh b. Ṭāhir
 158. 165 f.
 Muḥammad b. 'Abdalmalik 164

- Muḥammad b. 'Abdalraḥmān al-
 Ahdal al-Zabīdī 326
 Muḥammad b. 'Abdalraḥmān al-
 'Amirī, *unter Muwaṭṭa' sitedert* 313.
 323. 325. 332. 348. 431
 Muḥammad b. Abī Bakr al-Rāzī 35 f.
 Muḥammad b. 'Absūn(?) 205
 Muḥammad b. Aḥmad al-Harawī 27
 Muḥammad b. 'Alī 113
 Muḥammad b. Asad b. 'Alī 386
 Muḥammad b. Ḥabīb 72
 Muḥammad b. Hārūn 160
 Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaibānī
 323 f.
 Muḥammad b. Ḥumaid al-Tūsī 164
 Muḥammad b. Ibrāhīm (b. Ḥusain?)
 181 f.
 Muḥammad b. al-Ḥusain b. Muš'ab
 163
 Muḥammad b. Jahjā b. Ḥabbān 14 f.
 Muḥammad b. Jahjā al-Šulī 186
 Muḥammad b. Ishāq b. Ibrāhīm 166
 Muḥammad b. Ka'b 20
 Muḥammad b. Qais 21
 Muḥammad b. Sa'd al-Zuhrī s. Ibn
 Sa'd
 Muḥammad b. al-Sā'ib al-Kalbī 38 f.
 41
 Muḥammad b. Sallām b. 'Abdalraḥ-
 mān al-Ḥarrānī 28
 Muḥammad b. Sallām al-Ġumahī
 109 ff.
 Muḥammad b. Sawwār 37
 Muḥammad b. Ṭāhir 158. 163 ff. 167.
 169. 185
 Muḥammad b. 'Ubaidallāh b. 'Abd-
 allāh b. Ṭāhir 158. 168
 Muḥammad b. 'Uṣmān al-Ḥašā'išī 309
 Muḥammad b. Wāsi' 321
 Muḥammad Ṭāhir al-Pattanī 42
 Muḥarriq b. Sa'd b. Mālik 145
 Muḥāšīn dū l-A'wād 339
 Muḥibbaldīn 48
 Muḥibbī 1055. 1072
 Muḥjaldīn b. 'Arabī 319
 Muhtadī 172
 Muḥtār 125
 Muḥtašar al-Qudūrī 325
 Mullittu 1000
 Mumazzaq 62 ff. 66 f. 295
 Mummu 974 ff.
 Munabbih 115
 Muṇḍir b. Imru' l-Qais 153
 Muṇḍir b. Mā' al-Samā 129
 Muṇḍir b. Muḥarriq 120
 Muṇḍir b. al-Nu'mān 133
 Mu'nīs 168
 Mūqān 1038
 Muqtadir 168. 172. 175. 193 f.
 Murādī 310
 Muraqqiṣ al-akbar 116. 353. 387
 Muraqqiṣ al-ašgar 116. 387
 Murra b. Sufjān 137 f.
 Murri s. Ḥusain b. al-Ḥumām
 Mūsā b. Buḡā 167
 Mūsā b. Šaiba 27
 Mūsā b. 'Uqba 18
 Muš'ab, abū l-Ḥusain 158
 Muš'ab b. 'Umair 17
 Musabbihī 342
 Musaijab b. 'Alas 116. 121
 Mušaqqar 130
 Mūsawī s. Raḍī
 Muslim b. 'Aqil 298
 Muslim b. al-Ḥaḡḡāḡ 304. 306 f. 313.
 317. 322. 328. 345 f. 348. 431
 Muslim b. 'Uqba 294
 Mustaḍī 309
 Mustai'n 185. 190
 Mustanšir 198
 Mustašim 198
 Mustau'ir b. Ka'b b. Nahd 115

- Muşur 457. 461
 Mut 1099. 1102. 1105. 1109
 Mu'taḍid 165. 168
 Mu'tašim 164
 Mutalammis 116. 121
 Muḡannā b. Zur'a 27
 Muḡaqqib 61. 64f. 67f.
 Mu'tariḡa 8
 Mutawakkil 166
 Mu'tazz 157. 166 ff. 186. 190
 Muḡḡalib b. 'Abdalmuḡḡalib b. Abi
 Wad'a 27
 Muttaqī Lillāh 193. 195f.
 Muḡḡawwī s. Abū Bakr
 Mutunus Tutunus 419
 Muzarrid 116. 300
 Mygdonius 848f.
- Nabarāi I. 947
 Nabarāi II. 949
 Nabatäer 863
 Nābiga al-Dubjānī 46. 83. 116 ff.
 120. 256 ff. 262. 299. 388.
 Nābiga al-Ġa'dī 116. 118. 120
 Nabité wod Salomōn 929
 Nablus 513 ff. 533
 Naboth 879
 Nabū-abal-iddin 959. 962
 Nabūrapa' 732
 Nāfi' 333f.
 Nagāsī 949
 Naġāšī 296
 Nāġizī s. 'Abdallāh b. Muḡammad
 Naġrān 86f. 130. 148
 Nahr al-'Auġā 566
 Nahr al-Z(?)aġġāġ 157
 Nahšal b. Dārim 145
 Nahšal b. Ḥarrī 124
 Naisābūrī s. Niẓāmalḡin
 Naizār 183
 Nakš-i-Rustam 858
- Namir b. Qāsiḡ — Banu N. 133.
 135. 137
 Namir b. Taulab al-'Uklī 121
 Namir b. Wabara 142
 Naršaḡī 184
 Narses 491. 493. 495
 Nasafi 35f.
 Nasā'ī 306. 321 f. 324. 327f. 333
 Nāšeḡ 948
 Nāšir bā 'Aḡwah 98. 100. 104 f.
 Nāširaldin Maḡmūd 190. 197
 Nāšir-i-Ḥusrau 152
 Našr b. Šabaḡ 163
 Našr b. Sajjār 181
 Natābāi 949
 Nathan ben Jehiel 616
 Nathaniel 493
 Naušād 190
 Nawār 123
 Nawawī 76. 306. 317. 323. 325.
 431
 Nawāzak 1034 f.
 Nawāzġī 942
 Nāwed 954
 Nazianz 464
 Nebo 1009
 Nebukadnezar 685 f. 879. 882 ff. 998
 Necho 684
 Nedroma 429
 Nefisa 422
 Nehemia 798
 Nēhid-Beduinen 98
 Neit 1097. 1109. 1112
 Nekos 1101
 Nektarius 467. 476
 Nemi 844
 Nephotes 1104. 1109
 Nergal 461
 Nerva 844
 Nestorianer 492. 497. 653
 Nestorius 489. 491. 493

- Neukaledonier 419
 Nicäa 476
 Nicander 764
 Nicocles 857
 Nicopolis 834
 Nikanor 823
 Nikolaus von Damaskus 828f.
 Nikrah 456. 458. 461
 Nil 568
 Nimrod 883ff.
 Ningišzida 731. 752
 Ninib 730f.
 Ninive 201. 209. 419. 491. 743.
 886. 1008. 1011. 1036
 Ninus 1005. 1007f.
 Ninyas 1007f.
 Ninzadim 962
 Nippur 971ff.
 Nīšāpūr, Nišāpūr 163f. 187 ff.
 Nisibis 204. 284. 287. 495. 848 f.
 877 f.
 Nitokris 998
 Nižāmalḏin al-Ḥasan b. Muḥammad
 al-Naisābūrī 38. 52
 Nižām-i 'Arūḏ-i Samarqandī 174
 Nižāmalmulk 177. 184
 Noah 78f. 82. 592. 758
 Nob 667. 706. 709. 711. 716
 Nōr 949
 Nudimmud 974. 979. 981
 Nūḥ b. Naṣr 174
 Numairī s. Abū Ḥajja
 Nu'mān b. Muḏir 114. 120. 296f.
 Nu'mān b. Qarṭa' (*var.* Qurai') 138
 Nu'mān b. al-Šaqīqa Abū l-Muḏir
 133
 Numidien 733
 Nur 1036
 Nūralḏin s. Arslān-Šāh I.
 Nūralḏin al-Dimjāfī 317
 Nuṣaib 124f.
- Nuṣair 242 f.
 Nūsār, Nūšār 190
 Nusku 963
 Nuwairī 79 f. 197 f. 208

 Ōbē 949
 Oberpfalz 419
 Obne 456
 Ogbazgi Habta Hannés 928
 Oḥod s. Uḥud
 Ōk 183
 Omar I. 16. 20. 28. 31 f. 49.
 301. 309. 324. 335 f. 345. 432.
 731
 Omar II. 309. 331. 1056
 Omajjaden s. Banū 'Umajja
 'Ōmèr Bā 'Aṭwah 97 ff.
 'Ōmèr èl-Ge'èṭṭī 101
 Onnophris 1099. 1108
 Omphis 1099
 Onai 926
 Onkelos 505. 507. 510. 765
 Onuris 1098
 Oò 929
 Ophra 706. 711. 716
 Oppianus 565
 Oppinus Stianus 841
 Oran 426 ff.
 Origenes 492. 495
 Ornospadès 847 f.
 Orodès 843 ff.
 Orontes 1036
 Osiris 993. 1099. 1103. 1107 f.
 Osrhoene 855 f.
 Otor s. Assur
- Paapis 1103
 Pachois 1112
 Pachomios 1103
 Paes 1103
 Paian 733. 749 f.

- Palästina 406. 526. 562. 659. 683.
 688. 690. 692 f. 696. 716. 737.
 801. 836
 Palmyra 731. 735
 Pamin 1105
 Pamythes 1105
 Panammu 1027
 Pandera, Pandora *usw.* 871 ff.
 Panğwāj 187
 Panther, Panthera *usw.* 871 ff.
 Panyassis 1011
 Pārs 172. 183. 185. 187. 190
 Parther 696. 839 ff.
 Parthicus 857 f.
 Paulus Aegineta 568
 Paulus der Apostel 489. 802. 809 ff.
 878. 892
 Pausanias 712. 729. 746. 753
 Pemsais 1105
 Pergamon, Pergamener 746 f. 821 ff.
 827. 840
 Persien, Perser 114. 133. 271. 361.
 402 f. 687. 689. 801. 833. 840.
 857. 859. 877 f. 880 f. 883. 885 ff.
 999. 1003 f. 1006. 1010 ff. 1095.
 1110. 1113 ff.
 Persicus 857 f.
 Pešawaran 183
 Petearnuphis 1102
 Petearpochrates 1104
 Petechnumis 1103
 Peteësis, Petisis 1103
 Petemunis 1104
 Petenephotēs 1104
 Petesobchis, Petesuchos 1105
 Petosiris 1103
 Petrus der Apostel 489. 805 ff.
 Petrus der Iberer 567
 Phaminis 1105
 Pharao 43. 79 f. 82. 1114
 Pheneos 577 f.
 Philä 743. 747
 Philippi 813. 840
 Philippinen 419
 Philippopel 834
 Philippus von Makedonien 880. 884.
 887
 Philippus Arabs 831 f. 857 f.
 Philippus, Evangelist 809. 811 f. 814 f.
 Philister 667. 687. 867. 879. 991.
 993
 Philo Alexandrinus 453 f. 459. 491.
 495. 763. 813. 920
 Philo Byblius 749 f.
 Phoebus 862 f.
 Phönizien 713. 729. 740 ff. 749.
 751 f. 754 f.
 Phraates IV. 841 ff.
 Phraates V. (Phraataces) 841 ff.
 Phraates, Prinz 842 f.
 Phipāches 1112
 Phunsis 1103
 Pinachsi 714
 Pinehas ha-Kohen 533
 Pirūz b. Kabk 188. 190
 Pišamilki 1106
 Pisidon Optimus 464
 Plato 764. 1067
 Plinius 552. 555. 557. 560. 562 ff.
 567
 Plotin 538
 Plutarch 485. 764. 998. 1099
 Pnubs 747
 Polyaeus 841
 Polybius 822 f. 825 f. 833. 863
 Pompeji 819. 827
 Pomsais 1105
 Pontius Pilatus 465 f.
 Porphyrius 279 f.
 Poseidon 840
 Psammetichos 1106
 Psellus 910

Pseudo-Clemens 836 ff. 895
 Pseudo-Jonathan 506. 508
 Ptah 1096. 1098. 1106. 1109
 Ptahil 544
 Ptolemäus I. 887
 Ptolemäus von Alexandria 1037
 Pūšang 181. 185 ff. 189 — *s. auch*
 Būšang

Qāhir 194
 Qāimāz 197
 Qais — Banū Q. 116. 133. 151 f.
 297. 391
 Qais b. 'Ailān, Banū Q. 137. 148
 Qais b. 'Amr b. Abī Rabī'a 136
 Qais b. Ḥanzala 145
 Qais b. al-Ḥaṭīm 125
 Qais b. Ma'dikarib 129. 153
 Qais b. Ṭalaba, Banū Q. 145. 152
 Qalātī 945
 Qalāwūn 203
 Qālī 49. 110 f. 117 f.
 Qanān 136
 Qaranī *s.* Uwais
 Qarir 163
 Qarnīn 177
 Qāsim al-Rāwī 43
 Qāsim, Ṭāhiride 186
 Qašir 163
 Qašallānī 317. 325 f. 328. 331. 333.
 335. 345 f. 348. 431 f. 436. 763
 Qatāda b. Di'āma 36 ff. 52
 Qaṭan b. Nahšal 145
 Qaṭar 491. 493. 496
 Qaṭarī 122
 Qazwīnī *s.* Ḥamdallāh *und* Zakarijā'
 Qerōrā 951
 Qida, Qidda 130
 Qubād 133. 136
 Qudūrī *s.* Muḥtašar
 Quḥaiḥ al-'Uqailī 124

Qurais — Banū Q. 8 ff. 73. 75. 987
 Quraiza — Banu Q. 20 f.
 Qurašī *s.* Abū Zaid
 Qurra b. Šarik 346
 Qurrān, Banū Q. 145. 148
 Qurṭ b. Sufjān 138
 Qutaiba b. Muslim 321
 Quṭāmī 260. 301. 306

Rabaḥ-kan 1034
 Rabbūlā 74
 Rabī'a, Banū R. 116. 123. 133. 135 f.
 Rabī'a b. Mālik b. Ḥanzala 134
 Rabī'a b. Muḥašim dū l-A'wād 339
 Rabī'a b. Sufjān 116
 Rabtō 953
 Rāqī Billāh 193 ff.
 Raqī al-Mūsawī 309
 Rad'ī I. 949.
 Rad'ī II. 952 f.
 Rafael *usw.* 543. 735
 Rānī' b. Sajjār 181
 Rāgib al-Išbahānī, *auch unter* Mu-
 ḥaḍarāt *sitiert* 61. 67 f. 77. 82
 Rahab 984. 988. 994 f.
 Rahel 986. 990 f. 993
 Rāhibī *s.* 'Abdalraḥmān
 Raḥraḥān 118
 Rai 159. 1037
 Rāī 121. 123 f.
 Rama 987
 Ramla 195
 Rašbam *s.* Šemūl
 Raši *s.* Šelomo
 Rašīdaldin 198
 Ravenna 849
 Rāzī *s.* Abū 'Abdallāh, Abū l-Ḥusain,
 Faḥr *und* Muḥammad b. Abī Bakr
 Reguel 543
 Rephabolos 731
 Rephaja 735

- Rephelos 731
 Rhodaspes 844 ff.
 Ribāb 130. 133. 139 f. 143 f. 151
 Rijāh b. Jarbū' — Banū R. 143
 Rijāhī s. Abū l-Baidā'
 Rijāšī s. Abū l-Faḍl
 Rizām b. Mālik b. Ḥanzala 134
 Robrā 926
 Rom, Rōmer 349 f. 424. 500. 502.
 659. 741. 820 ff. 831 f. 834. 840 ff.
 Rōrā-Salabā 953
 Ru'ba 62. 68. 82. 125. 241. 246
 Rūdākī 1063. 1066. 1071. 1073
 Ruha 542
 Ruḥḥaḡ 187 f.
 Ruqajja bint 'Abd Šams 72
 Ruqajja, umm Salama 134. 137 f. 141
 Rutbīl 186 ff.
- Sa'adja 644
 Saba 456 f. 573. 577. 694
 Sabagadis 927
 Sabbāq-timsāh 1105
 Šāber 949
 Sabrīšō' dePaulos 491. 495
 Šābuštī s. Abū l-Ḥasan
 Sa'd b. Abī Waqqās 8
 Sa'd b. Ğušam 134
 Sa'd b. Mālik, Banū S. 116 f.
 Sa'd b. Zaid Manāt b. Tamīm, Banū
 S. 133. 135. 137. 139. 144
 Sa'daldīn Sunbul (?) 202
 Šādālī s. Abū l-Ḥasan
 Sa'dī 1058 — s. *auch* Mālik b.
 Maṭfūq *und* Muḥabbal
 Šādraq 183
 Sadykos 749 f.
 Šafadī 212
 Šāfi' 103
 Šaffāh 130. 138. 143. 150
 Šaffāriden 164 f. 167. 169. 171 ff.
- Šafrā' 8
 Šāḡab 168
 Sāḡānī, *auch unter* O (= 'Ubāb)
sitiert 40. 789
 Šāḡī 168
 Sāḡizī s. Abū l-'Abbās
 Sāḡlā 953
 Šāh b. Mikāl 166
 Sahl b. Sa'd 333 f.
 Sahm al-Ġanawī 47
 Šahmī s. Mālik b. Ḥammād
 Saho 926
 Šahr b. 'Amr, aḡū Ḥansā' 73
 Šahr b. 'Amr b. al-Šarīd 119
 Šahr b. Nahšal 146
 Šahrastānī 183. 186. 268 f.
 Šahrāzūrī s. Abū Ḥafš
 Šahrijār 359. 365. 375. 380
 Šāh Šeḡā' 1056
 Saḥtiel 543
 Šāiba 72 — Banū Š. 27.
 Šāibān — Banū Š. 153
 Šāibānī s. Abū 'Amr, Hilāl, Ibn
 Qaṭṭāf *und* Muḥammad b. al-Ḥasan
 Sa'īd al-Rāwī 36 f.
 Sa'īd, *tufail* 416
 Sa'īd Bā 'Aṭwah 98
 Sa'īd b. Ğubair 311
 Šā'īd b. Maḥlad 165
 Sa'īd b. Nāšir 102
 Sa'īda 427
 Saif b. Dī l-Jazan 23. 25. 73
 Šaiḥzāde 35 f.
 Sajjār 294
 Sajjid 'Alī Muḥammad 314
 Šākāt 950
 Sakkut 722
 Sakrān b. 'Amr 17
 Saladīn 207. 342
 Salama al-Rāwī 20
 Salama b. Ḥālid b. Ka'b 138. 143

- Salama b. al-Ĥārīṭ 127. 130. 133 ff.
 138 ff. 153
 Salama b. al-Ĥurṣub al-Anmārī 388
 Salama b. Mālik b. al-Ĥārīṭ 137. 141
 Salāma b. al-Ġandal 121
 Salamis 1000
 Sāleḥ 948
 Salem 645
 Šāliḥ b. Naṣr (*bezw.* b. al-Naḍr) 178f.
 181 f. 185. 187
 Sālim b. Ka'b b. 'Amr 137
 Salīṭ Ka'b b. al-Ĥārīṭ b. Jarbū' 144
 Šallāḥ 100 ff.
 Sallāmī 174 ff. 179. 181. 189
 Salmā bint 'Adī b. Rabī'a 139 f.
 Salmān al-Fārisī 26
 Salmanassar 1010
 Salomo 79. 83. 359 ff. 707. 717.
 752. 881
 Salona 847
 Šalšal 948
 Salūli s. 'Uḡair
 Ša'm s. Syrien
 Sam'ānī 190
 Sāmāniden 172. 174 f.
 Samarā I. *und* II. 948
 Samarā III. 949
 Samarā-Le'ūl 949. 957
 Samaria, Samaritaner 513 ff. 625.
 808 ff. 814 f. 888
 Samarqand 190. 1032
 Samarqandī s. Niḡām
 Sāmarrā 157. 166 f.
 Šamaš 959. 962
 Šamaširba 999. 1003
 Šamašsumukīn 1013
 Samhar 939
 Samhūdī 332 ff. 343. 345 f.
 Šammāḥ 63. 70. 116. 120. 159
 Šammar 410 f.
 Sammuramat 1009 f.
- Samos 828
 Samothrake 840
 Samrā I. *und* II. 948
 Šamši-Adad 1012
 Samsigeramos 849
 Samuel 484. 684. 716
 Sanadār 948
 Šan'an 'Abdalrazzāq Jamanī 1074
 Šanfarā 237
 Sanherib 684. 866 ff. 879.
 Sanḥit 953
 Šapor 858
 Sapphira 810. 812. 814 f.
 Sara 419
 Šarābī s. Badr
 Saraḥs 1035
 Sarapis 1108
 Saraqa-Šangab 942. 949
 Saraqē 947
 Šarāt 136
 Sarāwē 926
 Sardanapallos 1005. 1007 f.
 Sardes 1000
 Sargon I. 1006 f. 1011 f.
 Sargon II. 1013
 Sarī' b. 'Amr 144
 Šarija 168 f.
 Šarkab — Banū Š. 179. 185
 Sarmaten 573
 Sarrabet 956
 Sassaniden 857 f.
 Satis 1109
 Šaṭṭ al-'Arab 152
 Sauda 18
 Saul 643. 710. 716. 879. 987. 991
 Sawād 167
 Sawāda 123
 Šazzega 938
 Scamander 869
 Schwaben 419
 Še'b 952. 956 f.

- Sebeos 1034
 Sebhalāb 949
 Sebu 312
 Sechmet 730
 Šegerdalé 934
 Šegguarò 930
 Šehai 932
 Šeherzāde 357 ff.
 Šehūl 944 f. 952
 Selebà 938
 Seleucus Nicator 887
 Seleukiden 824
 Šelibāzekā 491. 493 f.
 Sellasi 932
 R. Šelomo Jišaqī 510. 559 ff. 565.
 644. 717. 765. 769
 Seltān 949
 Sem 883 f.
 Semiramis 998. 1005. 1007 ff.
 Šemmèr 931
 R. Šemūl b. Me'ir 717
 Šengūl I. *und* II. 949
 Septimius Severus 744. 850. 857.
 861
 Seraé 926 ff. 931. 938
 Seraspadanes 844 ff.
 Serena 834
 Šerenà 928 f.
 Sergius 812
 Serjānos 887
 Šerqijje 421
 Servius 869
 Seth 893. 900. 902. 904 ff. 909
 Šetil 544
 Severus bar Šakako 486
 Sēwūn 97 f. 105 f.
 Šhūr 67
 Siawahš 1032
 Ši'b biMakka 22
 Ši'b Ćabala 127
 Šibām 101. 106
 Sibawaihi 264. 791
 Šibōdīn 956
 Sicheu 989 f. 993
 Sidi 'Abdelrahmān el-Meġdūb 445 ff.
 Sidi Aħmed b. Jūsuf 445 ff.
 Sidi Hāmmu Gūzgērūz 445 ff.
 Sidi-Harazem 312
 Sidon 687. 740. 750 f. — *s. auch*
 Širušaidān
 Siġistān 165
 Šihā 1106
 Šihāb — Banū Š. 151
 Šihābaldīn al-Tifāšī 320
 Šihāb al-Hafāġī 39. 72. 218
 Šihelon 544
 Šihōn 414
 Šihr 101
 Šīī *s. Hībhān*
 Silo 664 ff. 684
 Šimezana 926. 928 ff. 938
 R. Simon b. Gamaliel 617
 Simon Magus 806 ff. 811. 814 f.
 Sin 963
 Sinai 316. 728. 813. 992
 Šinbil 116
 Sind 165
 Sindbād 364
 Singār — Bāb S. 201. 203 f. 208
 Sinodā 914
 Sirach *s. Ben Sira*
 Sirāqa b. Mālik 26
 Širbīnī *s. Hāṭīb*
 Širušaidān 881 ff.
 Sisera 727 f.
 Sistān 172 f. 176 ff. 183 ff. 188 f.
 Skythen 684. 688. 842
 Slaven 419
 Šluḥ 445 ff.
 Smendes 1096
 Smintheus 865 ff.
 Smithis 1107

- Šmit-t 1107
 Sobk 1104
 Sodom 647. 878. 889. 984
 Sokmenis 1097
 Sokrates 466
 Soliman Kanuni 1056
 Sophocles 566 f.
 Soqoṭri 782 ff.
 Spanien 324. 561. 842 f. 847
 Sparta 856
 Spenda-data 1033 f.
 Spitama 1037
 Šraēl 543
 Stephanus 489. 810. 815
 Stilicho 834
 Strabo 420. 750. 840. 844 f. 852. 866
 Šubḥālmāran 493
 Subkī s. Tāḡaldīn
 Suchos 1109
 Sūdī 1056. 1058. 1064 f. 1068 ff.
 1072 ff.
 Sūdarabien 453 ff.
 Šufaiq 457
 Sufjān b. Ġārija (*bsw.* Hāriṭa) b.
 Salīṭ b. Jarbū^c 143
 Sufjān b. Muḡāšī^c 128. 137 f.
 Sufjān b. 'Ujaina 326
 Suidas 764. 841
 Sujūfī, *auch unter* Itqān *und* Muzhir
 sitiert 44. 52. 77. 79. 82. 87.
 110 ff. 116 ff. 123 f. 211. 213. 225 f.
 315 f. 324. 326. 346. 349. 354. 787
 Sukkarī, *meist unter* (Dīw.) Huḍ,
 sitiert 256 ff. 262 ff. 294 f. 297 ff. 391
 Sulaimān b. 'Abdallāh b. Ṭāhir 158.
 165. 167. 169
 Sulaimān b. al-Ḥasan b. Maḥlad 195
 Sulaimān al-Ġamal 36. 39
 Šūlkā 956 f.
 Sulú 928
 Sumatra 677
 Šunaibī'āt 140 f.
 Šūr 741
 Šuraḥbil 127. 129 f. 132 ff. 139 ff.
 144 f. 147
 Surāqa al-Bāriqī 125
 Sūs 445. 447. 449 ff.
 Susa 880
 Suwaid b. Abī Kāhil 121
 Suwaid b. Ishāq al-'Adawī 125
 Suwaid b. Kurā' 124
 Suzh-i Pekah-kan 1034
 Syagrius 466
 Syene 1110
 Syncellus 834. 909. 1005. 1007 f.
 Syrien, Syrer 25. 27 ff. 86. 163. 312.
 338. 408. 425. 432. 438. 476.
 500. 519 ff. 565. 651. 653. 655.
 696. 740. 843 ff. 861 f. 1069
 Ta'alībī 78. 174 f. 426. 431 f. 436. 1038
 Ta'awīdī 309
 Ṭabarānī 315 f. 327
 Ṭabarī 2. 7. 9. 13 ff. 20 f. 27. 36.
 38. 41 ff. 52. 77 f. 80. 82. 87 f.
 110. 125. 136. 157 ff. 172 f. 181.
 185 ff. 256 ff. 261 ff. 294. 296.
 298. 309. 323. 334 f. 338. 343.
 345. 428. 432. 436. 789
 Ṭabaristān 167. 190
 Ṭabarsī 424
 Tabea 806 ff. 815
 Tabesis 1107
 Ṭabir 315 f.
 Ṭābit b. Qurra 194
 Tabos 1107
 Tachos 1106
 Tacitus 842. 844 f. 848
 Tāmāsīn 449. 451
 Tānnān 446. 451
 Tātta 449. 451
 Ṭafāwa 115

- ʿAff 1068
 Tagaw 1034
 Tağaldīn al-Subkī 268f.
 Tağlib — Banū T. 128ff. 133. 135.
 137ff. 141. 145. 149. 152ff. 391
 Tağlibī s. Abū l-Lahḥām, Ġābir b.
 Ḥunajj, Hišām b. ‘Amr, Imru’
 l-Qais *und* Muhalhil b. Rabī‘a
 Tagolāmt 449. 451
 Tagrit 480
 Ṭāhir b. ‘Abdallāh 158. 164. 178
 Ṭāhir b. al-Ḥusain 157ff.
 Ṭāhir b. Ḥusain b. Ṭāhir 189
 Ṭāhir b. Muḥammad b. ‘Abdallāh b.
 Ṭāhir 158. 166
 Ṭāhiriden 156ff. 173. 175. 178. 180f.
 185ff. 189
 Ṭā’ī s. Abū Zaid *und* ‘Amr b. Milqaṭ
 Ṭā’if 26. 73. 75. 87. 89
 Tajjāha al-Barrāra (?) 67
 Ṭajjī — Banū Ṭ. 83. 116. 242
 Ṭajjibī 42
 Taim b. Usāma — Banū T. 142
 Takalā 938
 Taklēs I. 948
 Taklēs II. 949
 Takritī s. Abū Rā’iṭa
 Taksellāsē 947
 Ṭālab 40. 60
 Ṭālaba b. ‘Ukāba 143
 Ṭālabī 78. 82. 87
 Ṭalḥa b. Ṭāhir 158. 162. 164
 Tamāẓt 447. 449. 451
 Tamīm — Banū T. 116. 130. 138.
 141. 143. 149. 216. 328
 Tamīm b. Muqbil 121
 Tammūz 752. 1000f.
 Ṭamūd 80. 83. 115
 Tanger 447f.
 Tanit 742. 863
 Taqafī s. Abū l-Ṣalt *und* ‘Amr b. Sa’id
 Taqīaldīn al-Ḥamawī 426
 Taqīf — Banū Ṭ. 75f.
 Ṭarafa b. al-‘Abd 114. 116f. 119.
 121. 147. 228. 243. 260f. 1065
 Tarsus 476
 Tarzija 999. 1003
 Taṣfāḥōn I. *und* II. 947
 Taṣfāḥōn III. 949. 954f. 957
 Taṣfāḥōn IV. *und* V. 949
 Tasfā-Le’ul 949
 Tasfāllāsē 947f.
 Tasfā-Mikā’el, Tasfāmka’el, Tasfām-
 kēl, I, II. *und* III. 947
 Tasfāmka’el IV. *und* V. 949
 Tauq b. al-Muğallis 190
 Taurus 841
 Tazērwal 442
 Tthesis 1107
 Tbos 1107
 Tedrēr 926f. 929
 Tēdrōs I. 947
 Tēdrōs II. *und* III. 949
 Tegār 949
 Tegīnābād 187
 Telesphoros 740
 Tell el-Amarna 753
 Tell-Kēfā 487
 Telmissus 842f.
 Temārjām I. *und* II. 948
 Temārjām III. 949
 Temke’el I, II. *und* III. 947
 Temke’el IV. *und* V. 948
 Temmanō 928
 Teos 1106
 Terāğ I, II. *und* III. 949
 Terīm 105f.
 Terīs 98. 106
 Tesfū Marjam 938
 Teukrer 866
 Teukros-Rhetorios 911
 Teutamos 1008

- Theben 730. 739
 Theodor von Marw 491. 494
 Theodor von Mopsuestia 489. 491 ff.
 Theodoret 463 f. 491
 Theodosius der Grosse 463. 467.
 475 f. 833 f.
 Theodosius von Edessa 479
 Theophilus Persa 491. 495
 Theophilus Protospatharius 766
 Theophrast 552
 Thessalonike 476. 819
 Thisbe 821. 826
 Thot 747 f. 1098. 1109
 Thotortäos 1098
 Thrasymedes 746
 Thukydidēs 856
 Thumelicus 849
 Thusnelda 849
 Tiamat 970 ff.
 Tiberias-See 995
 Tiberiensische Vokalisation 651 ff.
 Tiberius 845. 847 f.
 Tibrizī 41 f. 48. 76. 151
 Tifāsī s. Šihābaldin
 Tiglatpileser 1012
 Tigranes 846
 Tigrē 957
 Tigris 202 f. 208. 210. 558
 Timarchos 825
 Timotheus von Alexandrien 476
 Timotheus, Apollinarist 476
 Timotheus, *mallefānā* 491. 494
 Tinzārt 447. 449. 451
 Tiridates 841 ff. — *dessen Sohn* 847 f.
 Tirimmāh 388
 Tirmidī 311. 313. 315. 317. 325 ff.
 333. 348
 Titius 844
 Tiūt 447. 449. 451
 Tlemcen 312. 426 ff.
 Tobia der Jüngere 419
 Tobia b. Elieser 506
 Toḡrāi 93
 Tōrā, Tōr'ai 941
 Totes Meer 647. 688
 Trajan 844. 850. 855
 Triikka 746 f.
 Tripolitanien 440
 Troas 869
 Trophonius 712
 Tubba' 115
 Türken, Turk-Völker 190. 311. 321
 — s. *auch* „Nachträge“
 Tuḡāristān 187 f.
 Tukkú 931. 938
 Tukkú wod Zereggi 928
 Tum 1105. 1109
 Tumādir, Banū T. 146
 Tunis, Tunesien 434. 440. 446
 Tūnzulin 449. 451
 Tūr 741
 Tur i Brataruš 1036 f.
 Tūsī s. Muḡammad b. al-'Abbās *und*
 Muḡammad b. Ḥumaid
 Tyrus 687. 751 f. — s. *auch* Širusāidān
 Tzetzes 866
 'Ubaid b. Ġušam s. 'Abd b. Ġušam
 'Ubaida b. Hilāl al-Jaškūrī 122
 'Ubaidallāh b. 'Abdallāh b. Tāhir
 157. 159. 163. 165 ff.
 'Ubaidallāh b. Abī Naḡih 27
 'Ubaidallāh b. Aḡmad b. Abī Tāhir
 172. 178 ff. 185 f. 189 f.
 'Ubaidallāh b. Sulaimān 168
 Ubiē 927. 949
 'Udus (*besw.* 'Udas) b. Zaid 138. 147
 'Uḡair al-Salūlī 124
 Ugēdimt 449
 Uḡud 304. 315 f.
 'Ukāz 295. 297
 'Ukl — Banū 'U. 124

- 'Uklī s. Namir b. Taulab
 Ulād Mtā' 449
 Ulai 880
 Ulpus Chresimus 850 ff.
 Umajja — Banū U. 15. 341. 344 ff.
 803
 Umajja b. 'Abd Šams 73
 Umajja b. Abī l-Šalt 71 ff.
 Umajja b. Abī l-Šalt al-Mağribī 76
 Umāma Bint Kasr 136
 'Umar s. Omar
 'Umar b. 'Abdal'azīz 124
 'Umar b. Abī Rabī'a 227. 256. 259.
 263
 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb 114. 120
 'Umar b. Laḡa' 124
 'Umar b. Šabba 109 f. 122
 'Umāra b. Abī Ṭarafā 391
 Umm Hānī' 37
 Umm Ma'bad 26
 Umm Qaṭām 137. 141
 Umm Unās 136
 Ummuḥubur 980
 'Umr Za'farān 156
 Ungarn 1069
 'Uqail — Banū 'U. 123
 'Uqailī s. Quḥaif
 Uriel 543
 'Urumia 1038
 'Urwa b. al-Ward 299 f. 354 f. 387
 'Urwa b. Zubair 9 f. 12 ff. 19 f.
 Usajjid *besw.* Usajjida 133 f. 137 —
 Banū U. 121. 133. 143
 Usāma b. Mālik b. Bakr 152
 Useruenabre 1099
 'Ušum b. 'Amr 142
 'Ušum b. al-Nu'mān 129. 135 —
 s. *auch* 'Ašim
 'Utārid b. 'Auf 146
 'Utba b. Rabī'a 26. 72
 'Utba b. Sa'd — Banū 'U. 139
 'Uṭmān b. 'Affān 15. 17. 25. 28.
 53. 73. 182. 184. 335. 343-345
 'Uṭmān b. al-Aswad 321
 Ut-napištim 979
 'Uwair b. Šigna 130. 144. 147 ff.
 Uwais al-Qaranī 307
 'Uzzā 21
 Valerian 835
 Velleius 844
 Ventidius 841
 Verona 831
 Verus 850
 Vespasian 850
 Virgil 862 f. 869
 Virgo Caelestis 861 ff.
 Viskayer 419
 Vonones 844 f.
 Wa'as 957
 Wadd 456. 458. 461
 Wādī Tār'bēh 105
 Wahb b. Munabbih 85. 87
 Wahb b. Umajja b. Abī l-Šalt 73
 Wakī 2
 Walā Hannés 934
 Walā Humēr 934
 Walīd I. 341. 348
 Walīd II. 1061. 1066
 Wallonen 419
 Wāqidi, *auch unter* Usd al-gāba
 zitiert 7 ff. 14. 16 ff. 20. 73. 305 ff.
 309 f. 315 f. 323. 328. 334. 715
 Waraqa b. Naufal 78 f. 87
 Wāridāt 150
 Wasīm b. Ṭāriq 115
 Wāṭiq 164
 Wištasp 1032 ff.
 Wod Akkele Mešāl 928
 Wod Alebā 933
 Wolde Gabriél 929
 Wolde Kidāne wod Sulú 928
 73*

- Xenophon 764
 Xerxes 998 ff. 1014. 1093
 Xisuthros 983 ff.

 Za'air 947
 Zaaré 932. 938
 Zabbān b. al-Hārīt 153 f.
 Zabīdī, *meist unter* Tāğ al-'arūs
sitiert 40. 44. 46 ff. 60. 68. 78 ff.
 82. 84 f. 115 f. 119 f. 134. 138.
 217 ff. 251. 295. 337 ff. 343. 349.
 351. 353. 792 — *s. auch* Muḥam-
 mad b. 'Abdalrahmān
 Zābulistān 187 f.
 Zağğāğī 110 f. 119. 125
 Zāgmūzen 449. 451
 Zāhir 342
 Zaid b. 'Amr 78 f. 86
 Zaid b. Hārīṭa 25
 Zaid b. Nahšal, Banū Z. 145 f.
 Zaid b. Tābit 55
 Zaid b. Tamīm — Banū Z. 133
 Zajjān b. Zain 309
 Zain al-'Ābidīn 314
 Zakarījā' b. Muḥammad al-Qazwīnī
 44. 46. 66 f. 78. 311 f. 565. 867.
 1067
 Zama'a 73
 Zamaḥsārī, *auch unter* Asās al-balāga
und al-Kaššāf *sitiert* 33. 37. 43.
 49 f. 55. 79. 81. 768. 781. 789
 Zamāt I., II. *und* III. 949
 Zanadeglé 928. 939
 Zarang 176 f. 183. 185
 Zarea 782
 Zarir 1035
 Zar'it I. 946. 950
 Zar'it II. 948
 Zar'it III. 949
 Zarqānī (Zurqānī) 325. 332. 348

 Zar'ūtāit 942 f.
 Zebān Bur 939
 Zabaontī 928. 938
 Zebēd 941
 Zēd 941
 Zegergīs 928
 Zengi 201
 Zephanja 722
 Zeqāzīq 421
 Zere Hannés 928
 Zeus 349
 Zhir 544
 Zibriqān b. Badr 118. 300
 Ziheron 544
 Zijād 46
 Zijād b. Sulaimān al-A'ḡam 386
 Zijād b. abīhi 342. 345
 Zijādī *s.* Abū Ḥassān
 Zilla 629
 Zion 624. 684. 693. 695 f. 799.
 880 ff.
 Zminis 1096. 1099
 Zokolò 938
 Zonaras 832. 834
 Zoroaster 1031 ff.
 Zosimus 832 ff.
 Zubair b. 'Alī 42
 Zubair b. al-'Awwām 8 f.
 Zubair b. Bakkār 117
 Zuhair b. Abī Sulmā 116 f. 120. 124.
 250. 293 f. 299 f. 795
 Zuhair b. Ḡanāb al-Kalbī 115 f.
 Zuhair b. Ḡuṣam 134
 Zuhri al-Rāwī 27 f. 75 — *s. auch*
 Ibn Sa'd
 Zūlaim b. Ḥanzala 145
 Zunām 168
 Zuraiq 158
 Zuraqī *s.* Abū 'Ajjaš



B. Verzeichnis erklärter Wörter.

I. Hebräisch.

1023 אָבוּם	1017 אֲשֵׁיָהּ
356 אָבִי־אֵל	1018 אֲשֶׁכֶּךָ
356 אָבִיָּהּ	1018 אֲשֶׁף
1018 אָנָן	1021 אֲשַׁמָּה
1018 אָנוּרָה	1024 אֲשַׁרְהָ
1019 אָנָּרֶת	
714 אֹדִים וְתַמִּים	619 בַּאֵשׁ
1024 אֲזַנְרָה	703 ff. בַּד
621. 618 אַחֲרִית	1023 בְּדָק
785 אֵין	1017 בִּירָה
760. 649 f. אִישׁ	1018 בֵּית גֶּבֶת
1018 אָכַר	1017 בֵּיתָן
1020 אֶלְגָּבִישׁ	647 f. בְּנֵי בְנֵי
1020 אֹלָם, אֵילָם	723 f. בְּנֵי אֱלֹהִים
611 אַמַּד (תַּמַּד)	1016 בְּרוּל
1019 f. אָפָה	1024. 757 ff. קְרִית
1018 אָפָן	1021 קְרָטִים
1016 אָנָּךְ	1020 קְרָקֶת
649 f. אָנוּשׁ	
699 ff. אָמוּד	1018 גָּלָב
1023 אָפָה	1017 גָּלָה
1022 אָפְסִי־אָרְץ	1022 גֵּן
1021 אָפַר	778. 772 גֵּר
765 אַצְבַּע הַכֶּבֶד	
793 אָרְבָּעָתַיִם	644 ff. דָּבַר, דְּבָרֵי
1017 אָרְגָּמָן	1021 דָּגָל
1021 אָרוֹן	1021 דוּד
1024 אָרַר	1023 דִּין

דמם 772	קבל 1017
דדך נשים 431	קבלות 1021
היכל 1020	קיס 1018
הנה 785f.	קלפי 621
ונית 1020	קסא 1017
זיו 1019	קסך 1020
זקן 1022	קקלים 793
זקים 1021	קקר 1022
זרק 1024	קקר 1017
	קר 1024
	קרה 1022
קבל 1019	קרים 1022
קבילה 616	קשית 413
קלל 778. 773	קשף 1022
קחלים 622	קתנת 1021
קלק 562	
קם 624	לקנה 1017
קמוד 620	לחש 1022
קמל 621	
קמר 217	קבול 1022
קמטרות 647	קדר 1024
קקסא 86	קזחה 1020
קצר 766f.	קקלות 1019
קרוץ 1020	קזח 1017
קשן 702f.	קזיר 1018
	קקם 1018
קנה 1023	קקר 1021
קעם 1019	קקה 1021
קרית 560	קלל 773f.
	קקך 1023
קמים, קמי, קמות 790ff.	קנה 1019
קמי 794	קקרה ff. 706
קיוצא בו 625	קקבן 1018
קקיני 707f.	קקיל 716. 703. 598
קצר הרע 622	קקזר 1020
קש 784. 781	קקקן 1023
קושע, קשוועה 648f.	
קרת הקבר 761ff. usw.	קנד 1023
	קקיא 1023
קור 1018	קקן 1019
קחד 636	קקה 1018

- 737 נְהַשְׁתּוֹן
 1018 נְכָסִים
 742 ff. נֶם
 1023 נֶסֶד
 428 נִמְקַת בְּרָא
 612 נִמְשׁ
 1018 מְנַקֵּית
 792 נְשִׁים

 1024 קָאָה
 1022 קָכָא
 778. 774 f. סַבֵּב
 1023 קְנֵלָה
 1018 קָנָן
 648 מְסַנֵּר
 1021 סוֹנֵר
 1021 קְרִיָן
 1021 קָל
 1024 קָלָה
 1020 סְמִיָם
 1020 סָף
 1021 סְפָל
 1019 סְפֵר
 1021 סְרִיָן
 1018 סְרִים

 614 עֲבוּר
 785 עוּד
 1023 עָם
 613 עָר
 790 מַעֲלָה
 613 דְּבַר בְּעוֹלָם
 354 ff. עָם
 356 עֲמִיָאֵל
 619 עֲסָק
 1023 עֲסָרַת
 1019 עֲשֵׂתִי
 534 עַתָּק

 221 פּוּאָה
 612 קָח כִּים, קָחִי נִמְשׁ
- 1018 פְּתָה
 1020 f. פְּלָה
 616 f. תַּמְלָה, פְּלֵלָה, תַּמְלָה
 1024 פְּסָח
 708 f. פְּסָל
 1023 פְּרִכָת
 1019 פְּרָם
 1023 פְּשֵׁר
 1023 פְּתֵר

 1023 צָב
 727 f. 725. 720 צַבָא יְהוּה
 719 ff. צַבָא הַשְּׁמַיִם
 648 צוּק
 1021 צוּר
 1023 צִיד
 1020 צֵלָם
 1021 צִרְף
 778. 775 צוּר
 648 צִר, צִרְהָ
- 1022 קִדְשׁ
 1023 קוּרְהָ
 512 קַסּוּרַת
 1019 קָנָה
 713 קָסָם
 614 קַפֵּד
 1024 קַרְבָּן

 759 f. רֵאשֵׁי-חַמּוּר, רֵאשׁ כְּלָב
 788 רֵאשִׁית
 793 מְרֵאשֵׁתִי
 618 הַרְנִיל
 649 נִוַח
 648 f. הַרְחִיב
 611 f. נִוּוּחַ, נִוּוּחַ
 732 ff. רַפָּא
 613 f. רֵשֵׁשׁ

 394 שְׁהַרְנִים
 794 שְׁמָאֵלִי

1023 שק
 1023 שר
 723 f. שרפים

 793 שב
 1017 שבו
 793 שבגתים
 1022 שבקת
 1019 שד
 1020 שוק
 644 שחר
 1018 שפר
 1023 שלם
 1023 שלל
 1021 שלמנים
 778. 776 שמם
 1023 שני
 1023 שפם, שקם
 1019 שקל, שקל
 1021 שריון

1023 שרשרה
 1017 ששר
 792 f. שקים

 1023 תבה
 1022 תהום
 1024 תורה
 1023 תותח
 1022 תירוש
 1017 תבלת
 1020 תל
 617 תלה
 622 תמה
 610 תמור
 777 תמם
 1024 תגופה
 1018 תגור
 615 תקוף
 1024 תרומה
 716. 713. 708 f. תרפים

II. Syrisch.

559 usw. ܐܘܨܘܬܐ
 554 ܐܘܨܘܬܐ
 567 ܐܘܨܘܬܐ
 320 usw. ܐܘܨܘܬܐ
 578 ܐܘܨܘܬܐ, ܐܘܨܘܬܐ
 576 ܐܘܨܘܬܐ
 566 ܐܘܨܘܬܐ
 784. 781 ܐܘܨܘܬܐ
 563 usw. ܐܘܨܘܬܐ
 566 usw. ܐܘܨܘܬܐ
 578 ܐܘܨܘܬܐ
 578 ܐܘܨܘܬܐ
 560 usw. ܐܘܨܘܬܐ
 578 ܐܘܨܘܬܐ
 577 f. ܐܘܨܘܬܐ

566 usw. ܐܘܨܘܬܐ
 566. 564 ܐܘܨܘܬܐ
 575 ܐܘܨܘܬܐ
 566 ܐܘܨܘܬܐ
 557 ܐܘܨܘܬܐ
 574 ܐܘܨܘܬܐ
 578 usw. ܐܘܨܘܬܐ
 579. 573 f. ܐܘܨܘܬܐ
 577 ܐܘܨܘܬܐ
 567 ܐܘܨܘܬܐ

 559 ܐܘܨܘܬܐ
 559 ܐܘܨܘܬܐ
 577 usw. ܐܘܨܘܬܐ
 503 ܐܘܨܘܬܐ

حوة 219
 حوهني 566 usw.
 حوهنا 577
 حوهنا 338
 حوهنا f. 551
 حوهنا (= *حوهنا) 566
 حوهنا 220
 حوهنا 220
 حولا 575

حوهنا 575
 حوهنا 575
 حوهنا 552
 حوهنا 575
 حوهنا 566
 حوهنا usw. 566
 حوهنا 576
 حوهنا usw. 552

حوهنا (أ) 893
 حوهنا حوهنا 578
 حوهنا usw. f. 559
 حوهنا 572
 حوهنا 572
 حوهنا 553

حوهنا usw. 553
 حوهنا usw. 566
 حوهنا usw. 560

حوهنا 553
 حوهنا usw. 576
 حوهنا 572 576
 حوهنا 565
 حوهنا 577

حوهنا 575
 حوهنا 576
 حوهنا 572
 حوهنا 503
 حوهنا 577
 حوهنا 767
 حوهنا 578
 حوهنا 554
 حوهنا 575

حوهنا usw. 565
 حوهنا 554
 حوهنا 575
 حوهنا 578
 حوهنا 576
 حوهنا usw. 568
 حوهنا 568
 حوهنا usw. 568

حوهنا 575
 حوهنا 791
 حوهنا usw. 554
 حوهنا 579

حوهنا 559
 حوهنا 557
 حوهنا 575
 حوهنا 577
 حوهنا 557
 حوهنا usw. 557
 حوهنا 568
 حوهنا usw. 575
 حوهنا 574
 حوهنا f. 574
 حوهنا 572

575	منا	574 usw.	معم
579	منا	575	معم
		556	معم
503	مجر	579	معم
		579	معم
577	محم	320	معم
567 usw.	محم		
575	محر	503	محر
555	محر	555	محر
		577	محر
577	محم	790	محر
564	محم	574	محر (محر)
575	محم	579	محر
576	محر	219	محر
553	محر	577 f.	محر
560	محر		
		568	محر
576 f.	محر	578	محر
575	محر	579. 573 usw.	محر
220	محر	567 usw.	محر
555	محر	575	محر
564	محر	567 usw.	محر
		568	محر
567	محر	221	محر
579. 573 f. usw.	محر	576	محر
557 (— محر)	محر	574	محر
566	محر	575 f.	محر
576 usw.	محر	555 f.	محر
573	محر	220	محر
567 usw.	محر		
565	محر	578	محر
575	محر	561	محر
568	محر		
572 f.	محر	558 f. usw.	محر
564	محر	577	محر

567 מרמם
 563 מרפארה
 567 מרמם
 578 usw. מרמם
 574 מרמם
 567 מרמם
 556 מרמם (— מרמם)
 577 usw. מרמם
 556 מרמם
 581 f. מרמם
 575 מרמם
 579 מרמם
 576 מרמם
 567 usw. מרמם
 551 מרמם
 572 מרמם

577 מרמם
 567 מרמם
 572 מרמם
 556 f. usw. מרמם
 573 מרמם
 577 מרמם
 221 מרמם
 792 מרמם
 575 מרמם
 563 מרמם
 790 מרמם
 794 מרמם
 793 מרמם
 558 מרמם

III. Mandäisch.

781 אית
 541 נאליא
 545. 540 אלה, אלאהא
 539 אנאנא
 538 מאנא
 541 נדולתאניא
 538 נופנא
 541 הומארטא
 767 דיצרא
 540 f. מלאכא

966 f. מאמבדוא
 539 ניפופתא
 541 עכוריא, עוכוריא
 539 עוצרא
 537 ff. עותרא
 541 פיניא
 538 פירא
 541 פילניא
 541 פרוכיא, פרוכיא
 965 ff. פידתא
 541 שלידיא

IV. Sonstiges Aramäisch.

1108 usw. אוריא
 1108 אוריא

784. 781 אית
 563 usw. אכנס

- 551 אלתית
 1111 אסדחור
 1099 אסדחנום
 1108 אסי
 1099 אס-מן
 1099 אס-מת
 1111 אסדפמת
 559 אספרון
 1108. 1099 אסר-זנפר
 1099 אסר-מלך
 559 usw. אפיאן
 1110 אמפי
 1108 אמתו

 559 באמי
 219 בזר
 551 f. ביניתא
 1100 (?) בנת

 623 אנבר חמרא
 552 נילדנא
 552 גיריתא

 560 usw. דולפינין

 221 זבילא

 553 f. usw. חיפושא
 1109. 1100 (?) חך
 1100 (?) חכנא
 1100 (?) חכדמיסו
 554 חמרא דימא
 1109 חנוב
 1109 חנם
 1098 חנמינתן
 1100 חנם
 1110 חסיה
 1100 חפימן
 765 f. חצרא, חיצרא
 1109 חר
 1100 חר-וט
- 1101 תרחבי
 554 usw. חרסנא
 1101 (?) חרתבא
 1110 חתחור
 1111 חתפי

 563 usw. מונם
 560 f. מריתא

 1109 יב
 791 יקם

 1101 (?) כרמן
 557 כופיא
 555 כוורא
 1110 כיוחך
 555 כלבריא
 565 usw. כלכית
 562 כספתיאם
 563 כרשא

 1112 לילו
 784. 781 לית

 553 מוראנא
 1110 מודיר
 1111 מנחה
 1110 מסורע

 1101 (?) נטיב
 220 נירא
 1102 (?) נפטרנפש

 562 סולתגיתא
 1102 (?) סרמן
 1110 סון
 789 סיקא
 1110 סדום
 564 usw. סלפיתא
 1102 (?) סמתו
 564 סנדל
 1109 סתי

- עיוז דימא 555
 עכבר שבים 555
 לעיל 790
 ענדהבם 1102
 ענדהפי 1102
 ענדהמת (?) 1102
 ענדהנפי (?) 1102. 1099
 עפיין 559

 פאני 1110
 פאפי 1110
 פונש 1103
 פחה 1103
 פחי 1112
 פחים 1103
 פחפי 1103
 פמאסי 1103
 פמזורי 1103
 פמהנום 1103
 פמהרפטרט 1104
 פמי (?) 1104
 פממון (?) 1104
 פמינאסי (?) 1104
 פמינפתחף 1104. 1099
 פמינתר 1104
 פמסבק 1105
 פ[מ]-פתח 1105
 פמתום 1105
 פלמודא 562 usw.
 פמן 1105
 פמסח 1105
 פמת 1105
 פממשך (?) 1106
 פממעונית 1112
 פקקפתח 1106
 פרא 555
 פרמשן 1106
 פתברות 1106

 פתח 1109

 צחה 1106
 צחנתא 561 usw.
 ציונתא 556
 צלובחא 556
 צעא 218

 קברנונא 556
 קדשנונא 556
 קיפונות 563 usw.
 קלבי (?) 1111
 קלול (?) 1111
 קליים 564
 קלם 581 f.

 רסים 613
 רפא 731 f.

 שבומא 557 f.
 שברירים 558
 שחפימו (?) 1106
 שכרון 221
 שמיתי 1107
 שפרנונא 556

 תבא (?) 1107
 תבס 1107
 תויכמידא 558 usw.
 תורא דימא 558
 תיהבם 1107
 תהות 1109
 תהפי 1107
 תמסרי 1107
 תמאי (?) 1107
 תמפה 794
 תשטרם 1110

V. Arabisch.

253 اثر	أَمَّ الدِّمَاغَ، أَمَّ الرَّأْسَ، أَمَّ الصَّامِ 41
253 ائبل	أَمَّرَ ff. 453
253 أجر	أَمَّنَ 253
253 أجل	المومنين 437
68 أخو الجنى	أَمَّنَةُ أَدْنَةُ 247
253 أدب	أَنَّ، إِنَّ f. 785
216 أذن العَصْرُ	أَنِيحَ 230
228 أرب جرب	انزروت 320
241 أسيف وقسيف	الإيناس قبل الإيساس 236
253 أشب	أنيسة 436
235 أشير أفر، أشران أفران	أَوَّلًا، أَوْلَةُ 789
238 أصيص وكصيص	أَهْرَةَ وَظَهْرَةَ 233
218 أصع	الأهل، الأهلية 427
244 أصل وقصل	أهل الارض 424
234 بَلَعَ أَطْوَرِيَهُ وَأَقْوَرِيَهُ	أَيَّدَ 232
241 أقب وتقب	آم وعام، الأيمة والعيمة، أيمان عيمان
253 أقق	246
253 أكل	
412 أكل مزاراة	بَتَّ وَنَتَّ 229
244 آل وغل	بُجَّرَ 234
253 ألب	بُخْتِيصِي 405
236 ألس	بالخس ماكس 236
236 مألوس ممسوس	بَدَّ 395
253 ألك	البارى والغارى 232
248 ألى	بداية 215
35 ff. أم	بَدَّ وَفَدَّ 232

- بَدَيْ 247
 اِبْسَاس 236
 باسور ناسور 220
 بشيمة 219
 بَر 234
 بَرَامَة f. 758
 برج حمام 424
 بَرَار 215
 بَرِيق 243
 بَرِيق 84
 بَارِك وَتَارِك وَدَارِك 243
 مبارك 434
 بَرَنَكَات 217
 برى 215
 بَرِي خَلِي، البَرَاء وَالتَّخْلَاء 248
 بَصِير 433
 بَض 238
 بَطِرَ أَشِر 234
 مَبِيطِر 259
 مَبْطُول 220
 فى بطن 406
 بَطَان 396
 باعوث 220
 بَغَر 233
 مَبْغُوض 220
 بَقِر وَعَقِر 235
 بَيِّقُور 88
 بَقِيع، بَقِيعَه 405
 أَبَقِيَّتْ وَأَرَقِيَّتْ، البُقْيَا وَالرَّعِيَا،
 البَقُوقَى وَالرَّعُوقَى 247
 بَكْرَة 216
 باكور 396
 بَلَّة، ذَهَبَتِ البَلِيلَة بِالْمَلِيلَة 244
 بَلَد 437
 بَالِد 232
 بَلَّشْ، كَبَلَّشْ 409
 بَلُغ مِلْغ 241
 ابن ادم 427
 ابن آوى 63، 70
 بَنَى f. 551
 بنيتى 412
 بور 219
 ابتيار 233
 باس، تباوس 412
 بَوُك 243
 بَخَر 234
 ابتهاراً وابتياراً 233
 تباهى 412
 بَيَّت 435
 بِيَاض 433
 بَاعَ مِنْ 796
 أَبَاع، مَبْيُوع f. 218
 بَيَّاه 247

تَمِيقٌ وَمِيقٌ، التَّمِيقُ وَالمِيقُ 242
 تَابِعٌ 428
 التَّارِحُ . . . الفَرَحُ 230
 تَرَكَ الصَّلَاةَ 431
 تَعَسَسَ وَأَتَتَكَسَسَ 237
 تَاعِيسٌ وَاعِيسٌ 237
 تُفٌّ 241
 التَّفَّةُ . . . الرَّقَّةُ 242
 تَفَاحٌ 435
 نَافِهٌ نَافِهٌ 247
 نَاكٌ فَآكٌ 243
 نَائِكٌ 243
 نَيَّابٌ 227

 نَبِتٌ 254
 نَبِيْتُ وَهَبِيْتُ 228 f.
 نَجْمٌ 254
 نَجَلٌ 254
 النَّجْرِيُّ 233
 نَعَبٌ 254
 نَعَدَ مَعَدٌ 232
 نَعْلٌ 254
 نَافِيَةٌ وَرَافِيَةٌ 247
 نَقَبٌ 254
 نَقِفٌ لَقِفٌ 242
 نَقْلٌ 254
 نَكْلٌ 254

نِكَلٌ وَرَجَلٌ 245
 نِكْمٌ 254
 نَلٌّ وَفَلٌّ 244
 يَكْمٌ وَيُرْمٌ، تَمٌ وَرَمٌ، مِثْمٌ مِلْمٌ 246
 نَمْدٌ 254
 نَمْرٌ 254
 نَمْرٌ وَنَمْرٌ 234
 نَمَلٌ 254
 نَمْنٌ 254
 نَمَانٌ 793
 نَمَانِيَةٌ 254
 نَمِيٌّ 254
 نَمِيَّانٌ 119
 نَابٌ 254

 جَبَدٌ وَحَدَبٌ 226
 لَغَةٌ جَبْرُونِيَّةٌ 319
 جَبْسٌ 219
 جَدَلٌ 244
 لَا يُجِدِي وَلَا يُمِدِي 232
 جَدْمَةٌ 217
 جِرَّةٌ 235
 جَرِيرٌ 396
 جَرِبٌ 228
 مُجَرَّبٌ مُدْرَبٌ 228
 جَرِيدِيٌّ 406
 جَارِنٌ مَارِنٌ 246

- 247 جَرَى بَدَى
 216 أَجْزَى
 396 جَاعَد
 396 جَفِير السيف
 245 مُجَالِجَل
 319 المجلجوتية
 232 جَلْد نَجْد
 430 جَلَّاس
 231 المِجَاح والرِّمَاح
 222 جُمَادَى الأَوَّل
 738 جِنَّ
 68 جَنِين
 246 مَجْنُون مَحْنُون
 216 أَجِنَّة
 239 جُوع وَنُوع
 239. 226 جَائِع نَائِع
 405 جَاءَ يَرِيد
 248 حَىء
 219 جِبِر
 238 جَيْش وَعَيْش
 415 جُفْنَه
 413 چیتابی
 431 حَبَّ
 233 المِجْر والسِّبْر
 430 مَحْسِس
- 251 حَبَاشَه
 238 حَبَض وَنَبَض
 229 حَتَّ وَنَتَّ
 229 حَجَّاجَة وَبَلَّاجَة
 429 حَجْر
 234 ذُو حَجْر وَزُرْ
 422 حَجْر شِفَاء
 396 مَحَجِّن
 787 حَدَّ وَجَدَّ
 232 مُحْتَدَّ وَمُلْتَدَّ
 787 حَدَّثَ
 398 حَدَاجَه
 232 حَدْرَة بَدْرَة
 229 حَدَارِجُ نَدَارِجُ
 241 حَالِفٍ وَقَالِفٍ
 242 حَائِقٍ بَائِقٍ
 236 حَسَّ وَبَسَّ، حَسَّ وَعَسَّ
 237 حَسَّ وَبَسَّ
 236 حَسًّا وَلَا حِرْسًا
 236 حَسَّاسٍ وَمَسَّاسٍ
 237 حَاسَهُ وَبَاسَهُ
 226 حَسَنَ بَسَنَ
 246 حَسَنَ بَسَنَ قَسَنَ
 220 حَشْوَة
 232 حَارَّ حَارًّا حَارًّا يَارَّ
 234 حِرَّةٌ تَحْتَ فِرَّةٍ
 227 حَرِيبَ سَلِيبٍ، حَرَبَى

422. 348. 331 مَحْرَابٌ
 220 مَحْرُوقٌ
 217 حَزْرَاتٌ
 حَزْنٌ شَزْنٌ (24)
 247 ذُو حَصَاةٍ وَأَصَاةٌ
 233 حَضِجْرٌ حَجْرٌ
 412 حَضْنٌ، نَحَاضِنٌ
 239 حَطَّ وَوَبَطَ، مَحْطُوطٌ وَمَوْبُوطٌ
 قَبَّلَ حَطَّاطٌ بَطَّاطٌ 239
 حَظِيثٌ وَبَطِيثٌ 239
 حَقَّ وَرَقَّ، يَحْقِفُ وَيُرَقُّ 242
 المَحْفَفُ وَالضَّغْفُ 242
 حَقَرٌ 398
 يَا حَافِظَ 437
 حَقَّبَ 396
 حَقَّرَ نَقَّرَ، حَقَّرَ نَقَّرَ، حَقَّقِرَ نَقَّقِرَ 233
 حَاقُورَةٌ 85. 88.
 حَلَّ وَبَلَّ 244
 حَلُوبَةٌ وَرَكُوبَةٌ 228
 حَلَّشَ بَلَّشَ 409
 حَلَّقَ 413
 حَلَّقَ المِيرَكَهَ 395
 حَلُوةٌ 433
 مَحْلِيٌّ 218
 حَمَّ وَرَمَّ 245f.
 حَمِرٌ 217
 أَحْمَرٌ أَقْشَرٌ 234
- 242 أَحْمَقُ أَحْرَقُ زَبَعْبُقٌ
 الحِجْنُ دُونَ الحِجْنِ 246
 حَاتَّةٌ وَآتَةٌ 247
 حَنْبَلٌ بغير معنى الفَرُو 221
 حَنْجٌ وَبَنْجٌ 229
 حَنِيفٌ 86f.
 يَحْنُو وَيَرْنُو 247
 حَوْثًا بَوْثًا 229
 حَوْجَاهُ وَلَوْجَاهُ، حَوْجِيَاهُ وَلَوْجِيَاهُ 229
 الحَوْرُ . . . الكَوْرُ 235
 حَائِرٌ بَائِرٌ 233
 حَوَّاسٌ عَوَّاسٌ 236
 حَوَّصٌ وَخَوَّصٌ 238
 حَائِلٌ وَنَائِلٌ، يُحَاوِلُ . . . يُزَاوِلُ 244
 حَائِلٌ مَائِلٌ 245
 حَوَى 429
 حَوْبِيَهَ 395
 فِي حَيْصٍ بَيْصٍ، (فِي) حَيْصٍ بَيْصٍ 238
 مَحْيِصٌ وَمَفْيِصٌ وَنَوْبِصٌ 238
 حَيَاةُ اللّهِ وَبَيَاةٌ 247
 حَبَّ ضَبَّ 227
 حَبِيثٌ نَبِيثٌ 229
 خَابُورٌ 395. 398.
 خَبَزَ وَلَبَزَ 235
 خَبَطَهُ وَبَطَطَهُ 239
 خَبْطَةٌ وَتَبْطَةٌ 239

- خديمة 436
 الخُدُروف ... القُدُروف 242
 خَرَاب يَبَاب 227
 خُرْج 395
 خَرَاةٌ وَلاَجةٌ 229
 مَخْرُج 430
 أَحْرَسُ أَمْرَسُ 236
 خَرَشَ وَمَرَشَ، الخَرَشُ ... الخَدَشُ 237
 أَحْرَقَ 242
 خَسِرَ دَمِرَ دَبِرَ، خَاسِرَ دَامِرَ دَابِرَ، خَسَارَةٌ
 وَكَمَارَةٌ وَدَبَارَةٌ 234
 خَاسِرَ دَابِرَ 235
 مُحْسِرَ 220
 خَسَلَ قَسَلَ 244
 خِشَابٌ 152
 خَشَامِيَّةٌ 396
 خَضِرَ مَضِرَ 235
 خَضْرَاءُ 85
 الخُضوعُ وَالقُنوعُ وَالقُنوعُ 240
 خَطَبَ، خَطِيبٌ، خُطْبَةٌ 344. 339f. 347f.
 خَطْوَانُ 247
 خَفِيفٌ 433
 خَفِيفٌ ذَفِيفٌ 242
 خَفَوْتُ لَفَوْتُ 228
 أَحْفَقَ وَأَوْرَقَ 242
 خَالِدٌ بَالِدٌ، خَالِدٌ تَالِدٌ 232
- خَلَاصٌ 220
 خَلَوْا عِرْوُ 247
 خِنْصِرٌ 767
 خَنْفَسَا 216
 خَائِبٌ لَائِبٌ 228
 الخَازِ بِازٍ 236
 خَوْصٌ 238
 مَخِيفٌ 220
 خَائِلٌ آئِلٌ 244
 خَيَّابٌ تَيَّابٌ، خَيَّابٌ هَيَّابٌ 227
 خَيْرٌ 437
 عامُ الخَيْرِ 434
 خَيْرٌ وَمَيْرٌ 234
 خَاشٌ، خَيْشُهُ 398
 خَيْفٌ، مَخِيفٌ 146
 خَيْمٌ وَرَيْمٌ 246
 خَيْمَةٌ 427
- دَابٌ 428
 دَكَّبَرُ أَمْرًا 453
 دَكَّبَرُ دَكَّرَ، دَابِرٌ 235
 الدِّرَّةُ وَالجِرَّةُ 235
 مدرسه 410
 دُرُوهٌ 395
 درويشة 427
 دَرَبْتُ وَتَلَيْتُ 248
 دَشِيشٌ 219

الدَّعَاءُ 326 ff.	رَثَعَ 241
مدغرة 428	مرجع، تمرجع 405
لا يُدَالِسُ ولا يُوَالِسُ 236	رَجْعَةٌ 218
دَزِنَعَ 241	ترجل 104
دَنَا مِنْ 795	رَجَالٌ 406 f.
دار 427	رَدًّا 430
دار مع راسه 430	مُرْبَى 407
دار وَعَقَار 234	رُزْنَامِج 219
الدَّهْمِيمُ 153	رَسَن 396
رَبِك 63	رَقَاد 564
مدينة 437	رُفِعَ 218
	ترقم 58
كَرَقَ وَمَرَقَ وَزَرَقَ وَخَدَقَ 243	رُفِعًا دَعَمًا 246
كَفَيْف 242	راغبة 247
دَلَقَ 242	رَقًا، رُقَّة 242
	رفع اليدين 325. 321 f.
رَأْسٌ 759 f.	رَفِيقٌ وَفَيْقٌ 242
رَأْسُ الحِدَاجِهِ 398	الرُّكْبُ 11
أَرَبٌ وَاللَّبُّ، مُرِبٌ مُلِبٌ 227	مركب 395
ربح، مُرْبُوح 435	رِهَ 245
مُرْبِحٌ 220	رمح نفع 218
مرابطة 427	رَمَى فَأَصَمَى 245
شهر ربيع الأول 222	رَفَعَ 84 f.
رُبِعٌ 240	رُوبٌ 228
رتب 254	راحت من اليد 405
أَرْتَجَ 254	رائحة وسارحة 230
رتع 254	رُوحٌ 429

- رَأْمَةٌ وَرَأْمَةٌ وَرَجْمَةٌ وَكَنْمَةٌ 246
 زُبُرٌ 234
 زَبَعْبُقٌ f. 242
 زِبَالٌ 245
 مَرْدَغَةٌ 219
 زَرْبِيْعَةٌ 218
 زَعْرٌ مَعْرٌ 233
 زَلَطٌ مَزَلَطٌ 411
 الْأَزْلَمُ الْجَدْعُ 237
 زَمَطٌ 410
 زَمِينٌ صَمِينٌ 246
 زَنْبِيلٌ 221
 مَرْوَدَةٌ 395
 زَوَايَا 404
 مَرْهَبَةٌ 396
 زَهْدٌ فِي 795
 زِيَادَةُ الْكَبْدِ 767
 زَيْبٌ 435
 سَأَلَ 250
 سَبَابَةٌ 320
 سَبَتٌ f. 250
 سَبِجٌ 438
 سَبْجَلَةٌ رِبْجَلَةٌ 244
 سَبِيْحَةٌ 221
 سَبَدٌ وَكَبَدٌ 232
 سَبْرٌ 250
 سَابُورٌ 219
 سَبَقٌ 250
 سَبَكٌ 251
 أَسْبَلٌ، سَبِيلٌ 251
 سَبَى 250
 سَتْرَةٌ 437
 سَجَّادَةٌ 395
 سَجْرٌ 251
 سَجِيسٌ عَجِيسٌ 237
 سَحَتٌ 251
 سُحُورٌ 218
 سِحْنَةٌ 221
 سَخَّارٌ 435
 سَخَفٌ 250
 سَدَحَتْ وَرَدَحَتْ، سَادِحٌ رَادِحٌ 231
 سَدِرٌ 84
 سَدَيْسٌ عَجَيْسٌ 237
 سَدَلٌ 251
 سَدَى 232
 أَسْرٌ 142
 سَرَّ بَرٌّ، سَارٌّ بَارٌّ 234
 سَرَحٌ 250
 سَارِحَةٌ 230
 سَرْحِينٌ فَرْتٌ 219
 سَرِيٌّ مَرِيٌّ 235
 سَطَحٌ 251
 سَطْرٌ 251

- مَسْعُود 433
 سعدان 408
 سعر 250
 سَعْنَة وَمَعْنَة 246
 سَاعِب لِأَغِبِ، السَّغُوبِ وَاللَّغُوبِ 227
 سَعِلَ وَفَلَ 244
 سَقَّاطُ سَرَّاطِ 239
 سَقَّعَ وَبَقَّعَ 240
 صلاة الاستسقاء 327f. 308ff.
 سَكَبَ 251
 سَكَّتْ 251
 سَيَّكَرَانُ 221
 سَكَنَ 436f. 250
 مسكون، سَكِينَة، سَكِينَة 437
 سَلِيخٌ مَلِيخٌ 231
 سُلَّاسٌ 236
 سَلَفٌ 216
 سَلَقَ 251
 سَلَكَ 251
 سَلِمَ 250
 سَلَّمَ عَلَى 431
 سَلَّمَ 795
 سَالِمَة، سَلِيمٌ 434
 سَلامَتِكَ 437
 السَّلَامَة وَالغَنَامَة 245
 السَّامَة وَالعَامَة، السَّامَة وَاللَّامَة،
 السَّامَة وَالهِامَة 245f.
- سَمِيحٌ كَمِيحٌ، سَمِيحٌ كَمِيحٌ 229
 سَمِحٌ 438. 251
 سَمَدًا سَرْمَدًا 231
 سَمَرٌ 250
 السَّمَرُ وَالقَمَرُ 233
 مَسَامِيرٌ 394
 سَمَّحٌ 430
 سَامِكٌ تَامِكٌ 243
 سَمَلَعٌ هَمَلَعٌ 241
 سَمَّهَجٌ لَمَّهَجٌ 229
 سَمَهْرِيٌّ 939
 سَمَحٌ 250
 سَمِيحٌ فَنِيحٌ 240
 سَنَامٌ 395
 سَاءَ وَنَاءَ 247
 سَاحَة وَدَاحَة 230
 مِنْ سُوَيْبِهِ وَتُوَيْبِهِ 237
 سَائِعٌ 240
 سَيَّحٌ كَيَّحٌ 241
 مَسُوقٌ 396
 أَسْوَانٌ أَثْوَانٌ 248
 سَهْدٌ مَهْدٌ 232
 سَهْرٌ وَعَبْرٌ 235
 سَاهُورٌ 88
 سَهْلٌ، السَّاهِلُ، مَسَهْلَةٌ 434f.
 يُسَهِّيُّ وَيُنْهَيُّ 248
 سَيِّدٌ أَيَّدٌ 232

- سِير 430
السِّيفِ وَاللِّيفِ، سِيفَةٌ وَلِيفَةٌ 241
شَبَّ... كَبَّ، شَابَّةٌ... ثَابَّةٌ 227f.
سُبُوطٌ 557
شَتَمَ 254
مُشَجَّرٌ 59
شَجِيحٌ نَجِيحٌ 230
شَخِيرٌ وَنَخِيرٌ 233
مَشْخَرَةٌ 428
سَدَّ الْبَابَ 410
شَدِيدٌ أَدِيدٌ 231
شَدَادٌ 393ff.
شَادَى 408
شَذَرَ مَذَرَ 233
شَرٌّ شَرِيرٌ 234
هُوَ يُشَارُهُ وَيُمَارُهُ وَيُرَارُهُ 234
الشَّرُّ وَالْبَرُّ، الشَّرُّ وَالْعَرُّ 234
شَرَجٌ 216
شَرَّاشِبٌ 396
شَرِيطٌ 398
شُرَافَةٌ 220
شَيْطَانٌ لَيْطَانٌ 239. 246.
أَشْعَرٌ أَظْفَرٌ 234
شَعْرٌ بَعْرٌ 233
شَنْفِيهَةٌ 395
شَقَى 398
أَشَقُّ أَمَقُّ 242
شَقِيحًا وَلَقِيحًا، شَقِيحٌ لَقِيحٌ 230
شَقِيحٌ نَبِيحٌ 231
الشَّقُورُ وَالْعُقُورُ 234
شَقَشَقَ 404
شَقَقَى لَقَقَى 247
شَكْسٌ نَكْسٌ 237
شَلَّ 218
شَلَعٌ 407
شَمَاجٌ وَهَاجٌ 229
شَمْسٌ 431
شَوَّبٌ وَرَوَّبٌ 228
شُورَةٌ، شُورَةٌ 220
شَاصَهُ وَمَاصَهُ 238
شَهِيرٌ جَهِيرٌ 233
شَى الدُّنْيَا 429
شَيْبٌ وَعَيْبٌ 228
مَنْ شَاخَ بَاخَ 231
شَيْبٌ 233
شَائِعٌ ذَائِعٌ 240
شَالَ 406
صَحْرَةٌ بَحْرَةٌ 233
صِحْنَةٌ 561
مَصْحَمٌ 408
صَعَقَ 251
صَفْرٌ صَحْرٌ 233

- 242 صَمًا وَعَفَا، صَافٍ عَافٍ
 430 صَمَى كَرِشَه
 434 تَصْفِيَةٌ
 235 صَمْرٌ مَمْرٌ، الصَّمْرُ البَمْرُ
 صَافُورَةٌ 88. 85
 228 صَلْتَانٌ فَلْتَانٌ
 435 صَلِحٌ، مَصْلِحَةٌ
 231 صَالِحٌ وَطَالِحٌ
 429 مُصْلُوحٌ
 245 مُصَلِّصٌ مُجَلِّجٌ
 240 صَلَّعَ بَلَّعَ
 240 صَلَمَعَ وَقَلَمَعَ
 220 مُصَلَّاتٌ
 218 صَمَّ
 219 صِمَامٌ عِفَاصٌ وَكَاءٌ
 241 صُصِعَةٌ لُصِعَةٌ
 245 أَصَمَى وَأَنْمَى
 429 مَصْنُوعٌ
 243 صَوَكٌ وَعَوُكٌ، صَايِكٌ وَبَايِكٌ
 220 مُصَانٌ
 561 صِيرٌ
 233 صَيَّرَ شَيَّرَ
 244 ضَوَلٌ وَبَوَلٌ، ضَعِيلٌ بَثِيلٌ
 227 ضَبَّ
 219 ارْتَفَعَ الضَّحَى
 222 ضَرَّبَ
- 413 ضَرَاطٌ مَحْشَى
 242 ضَعِيفٌ نَعِيفٌ
 الضَّعْفُ
 220 ضَعْرٌ
 ضَالٌ تَالٌ، الضَّلَالُ وَالتَّلَالُ، الضَّلَالُ
 وَالْأَلَالُ 244
 398. 395 ضَلَفَهُ
 246 ضَمِينٌ
 الضَّيِّعُ وَالرَّيِّحُ 231
 240 ضَائِعٌ سَائِعٌ
 243 ضَيِّقٌ لَيِّقٌ عَيِّقٌ
 436 طَبَّ
 228 طَبَّ لَبَّ
 396 طَبَّرَ
 241 طَبَّعَ وَرَبَّعَ وَدَبَّعَ
 84 أَطْبَاقٌ، طِبَاقٌ
 396 طُرَّةٌ
 231 طَرِيحٌ طَلِيحٌ
 396 مَطْرَقٌ
 246 مَطْرَهُمْ مَضْلِحِيهِمْ مُطْلِحِيهِمْ
 الطَّرَى وَالتَّوْرَى 233
 436 طَعَمٌ
 طُفَيْلِيُونَ 415
 231 طَالِحٌ، طَلِيحٌ
 434 طَلَعٌ
 240 طُلَعَةٌ قُبَعَةٌ

- طَلَّقَ دُلَّقَ 242
 الطِّمَّ والرِّمَّ 245
 أَطْمَعَهُ قَتَلَهُ 413
 طَمَعَهُ 395
 طَوْبَةٌ 787
 طَارَتْ مِنَ الْبَيْدِ 405
 طَبَّرَ الْمَاءَ 430
 أَظْفَرُ 234
 بَيْنَ ظَهْرِي، بَيْنَ ظَهْرَانِي 789
 ظَهْرَةٌ 233
 عِبَادٌ 427
 عَابِسٌ كَابِسٌ 237
 عَبَكَةٌ وَلَبَكَةٌ 243
 عَتَبٌ 254
 عَتَدٌ 254
 عَتَلٌ 146
 عُجْرٌ وَبُجْرٌ 234
 عَجْبِيسٌ 237
 عَدَارٌ 396
 عَدَلٌ غَيْرَ جَدَلٌ 244
 مَعْدَنٌ 434
 عَدَوَانٌ حَطَوَانٌ 247
 عَدْرٌ أَعْدَرٌ 222
 عَرَّ 234
 الْمُعْتَرَّ 428
 تَعْرِيجٌ وَتَعْوِجٌ 229
 عَرُوسَةٌ 220
 عَرِضٌ هَمِيضٌ 238
 عَرَضٌ 218
 عَرِيضٌ أَرِيضٌ 238
 عَوَارِضٌ 395
 عُرُوهٌ 395
 عَارِيَةٌ 218
 عَزَبٌ مَزَبٌ 236
 عَزَمَ، الْعَازِمَ، الْمَعْزُومَ لَهُ 314. 306f.
 عُسْرٌ وَيُسْرٌ 787
 عَسْعَاسٌ 428
 عَسِيفٌ 241f.
 يَعْسِلُ وَيُنْسِلُ 244
 عَصَبَةٌ 354
 مَعَاصِرٌ 146
 عَصَا، قَصَا 398. 396. 348ff. 339
 عَطْشَانٌ نَطْشَانٌ 246f. 237
 مَعْفَتٌ مَلْفَتٌ 228
 عَفْرٌ 67
 عَفْرِيَةٌ نَفْرِيَةٌ 228
 عِفَاصٌ صِمَامٌ وَكَاءٌ 219
 الْعَقُطُ وَالنَّفْطُ عَافِطَةٌ وَنَافِطَةٌ 239
 الْعَافِيَةُ 436
 عَقِرٌ 235
 عَقَارٌ 234
 عَقَّالٌ 396
 عَاقُولٌ 406

عَلَجِمَ خَلَجِمَ 245	عَامَ 246
عَلُوسٌ وَالْأُوسُ، عَلُوسٌ وَلَوْوَسٌ 237	عَايِنَ 414
أَعْلَقْتُ وَأَفْلَقْتُ، جَاءَ بَعْلَقَ فُلُقًا،	أَعْيَاءُ وَأَشْيَاءُ، عَيٌّْ وَشَيٌّْ، عَيٌّْ شَيٌّْ
جَاءَ بَعْلَقِي فُلُقِي 243	248
معاليق العروة 395	عَبِيطَ 219. 398.
عَوْلَقَ 68	عَرَزَ 60
مِنْ عَلُ 789f.	عَرِيضٌ أَبِيضٌ 238
عَمَّ 414. 353ff.	عَرَى شَهَى 248
عمامه 413	عَزَالَ 395
عَمِيرٌ بَجِيرٌ 235	عُغْسِلَ 216
أَعْمَنْتُ أَرَمَنْتُ 238	عَضَّ بَضَّ 238
عَمِلَ (بِ) 429	عُلَّ 244
عنزروت 320	مُغْلَبٌ 119
العُنُوقُ بَعْدَ التَّوَقِّ، عَنِيْقٌ وَرَقِيْقٌ 242	تَغَنَّجَ 412
أَعْوَادُ الْعُودَانِ 333. 340. 343.	عَوَّجَ مَوَّجَ 229
عادات النساء 431	الْعَوْرُ وَالْمَوْرُ 233
عَوِقَ لَوِقَ 243	عَوْلَةٌ 66
عَوَّكَ وَبَوَّكَ 243	مَعْيِبٌ تَمْعِيْبٌ 405
عَالَ وَمَالَ 244	لَا يَغْيِرُ وَلَا يَمْيِرُ، لِلْمَيْرَةِ الْغَيْرَةُ 233
عامات 152	غَيَّرَ 430
مَعْيُوبٌ 219	غَيْضٌ وَفَيْضٌ 238
عَاتٌ وَهَاتٌ 229	فَأَلَ 432
عَيَّرَ 219	فَتَحَ 254. 434.
العِيرُ وَالتَّنْفِيرُ 233	مِفْتَاحٌ 418. 435.
عَيَّارٌ مَعْيِرٌ، تَمْعَيْرٌ 402. 405.	فَتَّشَ 254
عَيْصٌ 152	فَتْنَةٌ 13f.
العيال 427	

- 428 فاجرة
 فُحْتَيْسَى 405
 الفَاخِر 433
 قَدَّ وَسَدَّ، قَدَّ شَادَّ، فَدَّةٌ شَادَّةٌ 232
 قَرُثٌ سَرْحِين 219
 قَرَح 435
 فَرِيد 415
 فَرَاش 395
 قَرُضٌ 238
 فُرَيْعٌ 82. 87
 قَرُو، أَقْرِبَةٌ 221
 فَرَّ نَزَّ 235
 فَاسِدَةٌ 428
 أَفْشَى 238
 فَضْلٌ 244
 فَاضِحٌ مَاضِحٌ، فَاضِحٌ مَاضِحٌ 231
 فَظٌّ بَطٌّ 239
 فَعَلَ فِي، فَاعِلٌ، فَاعِلَةٌ، مَفْعُولٌ بِهِ، ابْنُ
 الفَاعِلِ 429f.
 فَفَّر 146
 فَفِيرٌ وَفِيرٌ 233
 مُفْتِعٌ مُدْفِعٌ 240
 فَلْتَانٌ 228
 أَفْلَحَ وَأَنْجَحَ، فَلَاحٌ 230
 فَلَسٌ، مَفْلَسٌ 413
 فَنِيَعٌ 240
 قَوَّةٌ 221
- مستغاض 220
 قَبَّحَ وَشَقَّحَ، قَبِيحٌ شَقِيحٌ 230
 تَقَبَّحَ عَلَى 429
 الْعَبْشُ وَالرَّبْشُ 237
 قُبْعَةٌ 240
 قِبَالٌ وَزِبَالٌ 245
 قَجْبَةٌ 427 f. 411
 قَجْفُهُ 411
 مُتَّقِمٌ، مَقَاتِيمٌ 119
 قَادُوسٌ 221
 الْقَادِي 232
 الْقُدْرُوفُ 242
 قَالِفٌ 241
 قَرَّةٌ 234
 قَرَّبَ مِنْ 795
 مُقَارَبٌ 220
 قَرَبَهُ 396
 قَرَصَ، قَرَصَ 218
 قَرُضٌ وَقَرُضٌ 238
 قَرَعٌ 340
 قَرِيحٌ 230
 قَسَمَ أَمْرًا 453
 قَسِمٌ 218
 قَسِيمٌ وَسِيمٌ 245
 قَشَعٌ 414
 قُصَّةٌ 216

قَصَّةٌ وَنُصَّةٌ 238	قا، استقا 215
قَصْرٌ، قَصْرٌ، أَقْصَرُ 222. 218	كِتَابٌ 410
قَطَبٌ 254	كْتَمٌ 254
قَطِرَانٌ 436	كَثَّرَ 234
قَطْنِيَّةٌ 215	كَثِيرٌ بَثِيرٌ وَبَذِيرٌ، كَثِيرٌ وَبَحِيرٌ 233
القَطَاةُ . . . اللُّطَاةُ 247	مَكَائِرٌ 146
قَعَدَ عَلَى الْأَرْضِ 430	كَائِعَةٌ بِائِعَةٌ 240
قَفَارٌ عَفَارٌ 233	كَبَّجَرَى 411
قَفْلٌ 435	كَحَّلَ 407
قَلْبٌ 430	كَادَ لَا 232
قَلَمٌ 230	كَسَا، كِسْوَةٌ 343
قَلَسٌ 215	كَشَى 413
قَلَسُطُونٌ 219	كَشَى 413
قَلْقَلٌ، تَقْلَقَلٌ 404	كَظَّ بَظَّ 239
قَلَمٌ 428	كَفَّلِيَيْنِ 793
قَلْنَقٌ 396	كَكَلَّتْ . . . هَلَلَّتْ 244
قَمَمَّرٌ، قَمَرٌ 394	كُنُوعٌ 240
قَمَامِسَةٌ 219	الْكُورُ 235
القَامُوسُ . . . النَامُوسُ 236	كُوسَا 402
مَقْمِيٌّ 429	لَبَّ 228
قُنُوتٌ 327. 323 f.	لَبَدَ 232
قَنَاتٌ 396	لَبَّرَ 235
أَقْنَعَ بِكَفْيِهِ 327	لَبَطَ 239
قُنُوعٌ 240	لَبِكَةٌ 243
قَاذِعٌ 428	لَتَبَ 254
مَقْوُوطٌ 396	مَلَجًا وَمَحَجًّا 229
قَاهُ وَجَاهُ 247	

318. 313f. الحاح
 231 لِحَا قِحًا
 429 اللِّحْمُ الرِّقِيقُ
 247 لَطَاةٌ
 227 اللَّاغِبُ
 228 لَعْفُوتٌ، مَلْفِيتٌ
 247 لَفَاءٌ
 242 لَقَّ بَقَّ
 242 لَفْلَاقٌ بَقْبَاقٌ
 413 لُقْمَهُ كَبِيرِي
 240 لَكَامَةٌ وَوَاةٌ
 229 لَعَاجٌ
 235 لَمْرَةٌ
 241 لُمْعَةٌ
 228 لَاطِبٌ
 246 اللُّوْمَةُ النَّوْمَةُ
 781 ff. لَيْسٌ
 418 كَيْلَةُ الدِّخْلَةِ
 242 مَشِيقٌ
 787. 248 مَرَأٌ
 236 مِرْسٌ ضِرْسٌ
 219 مِرْعَزٌ
 221 مَرُورُودٌ
 236 مَرَبِيزٌ
 238 أَمْسَى وَأَفْسَى
 231 مَاصِحٌ
- 245 مَضِيمٌ هَضِيمٌ
 246 مَعْنَةٌ
 232 مَسْتَمْعِدٌ مَسْتَمِيدٌ
 236 f. مَائِسٌ
 230 مَلْبِيعٌ قَزْبِيعٌ
 230 أَلَامُحٌ أَلْفَاحٌ
 241 مَلْعٌ
 424 مَلُوكُ الْأَرْضِ
 229 مَوْجٌ
 233 الْمَوْرُ
 مَاتِقٌ وَدَاقٌ، يَمُوقٌ وَيَدُوقُ، مَائِقٌ دَائِقٌ
 242
 245 مَهْلًا بَهْلًا
 246 مَهْلِينٌ وَهِينٌ
 412 تَمَايِلٌ
 396 نَبُوتٌ
 229 نَبِيثٌ
 331 ff. مَنْبَرٌ
 230 نَجِجٌ
 253 نَجْرٌ
 253 نَجْسٌ
 253 نَجِشٌ
 394 مَنَجِّمٌ
 233 نَجِيرٌ
 219 نَخَّاصٌ
 253 نَخْلٌ

245 نَادِمٍ سَادِمٍ، نَدَمَانُ سَدَمَانُ	نكد 253
232 نَدَى وَسَدَى	نَكْدًا وَجَحْدًا 231
253 نَذَل	أَنْتَكَسَى 237
244 نَذُلُ رَذُلُ	لَا تُنْكَشُ وَلَا تُنْتَشُ 237
نَزَزَ، نَزَزَ 235	نكف 253
نَزِقَ بَرِقَ 243	أَمَى 245
ناسور 220	نَوَيْصٍ، نَوَيْصٍ وَلَوَيْصٍ 238
نشدة، مُنَاشِدَةٌ 304. 306	نوع، نَادِعٍ 239
نصح 253	ناثِلٌ وَطَائِلٌ 244
نصر 253	نَهْرَةٌ وَبَهْرَةٌ 234
نَطَعَ 395	نَهك 253
نَاعِسٍ وَاعِسٍ 237	نيرة 220
نعناع 403	نيل 220
نفع 253	
نفع 253	وَيْرٍ هَيْرٍ 233
218 نَفَحَ رَمَحَ	صلاة الوثر 323. 327
نفر 253	وِثَابٍ 79. 88
نافرة وزافرة 233	وثر، اوثار 394. 398
نُوفِرَ 221	مُوجِحٍ 231
تنفس 430	وَحِيدٍ فَحِيدٍ 231
نفق 253	وَأَى 216
نَقُلُ 217	مِيرَكَه 395f
نافه 247	وَسَطٍ 429
نقص 253	مُوضِعٍ مُوجِحٍ 231
241 نَقَعَ وَبَضَعَ، نَقُوعٌ وَبَضُوعٌ	تَوْضًا مِيضَاةً 215
نقف 253	وَعَلٍ 245
نكب 253	الْوَقَاءُ ... اللَّفَاءُ 247

- 217 وَقُصْ
 240 وَكَاعَةٌ
 245 وَكَلَةٌ تَكَلَةٌ
 219 وَكَاءٌ عِفَاصٌ صِمَامٌ
 427 الْأَوْلَادُ
 236 وَالسَّسُ
 240 وَلَبِغٌ تَلَبِغٌ وَزِعٌ
 218 يَلْبَغُ
 68 أَوْلَقٌ
 427 وَلِيَّةٌ
 218 وَلَا، مُوَلَى
 246 وَهَيْينٌ
 228f. هَبِيَّتٌ
 251 هَبِصٌ
 251 هَبِعٌ
 240 هُبَّعٌ وَرُبَّعٌ
 251 هَبَلٌ
 228 هَاتِ لَا أَهَاتِيكَ وَلَا أُوَاتِيكَ
 252 هَجْرٌ
 252 هَجَسٌ
 252 هَجَشٌ
 252 هَجَفٌ
 252 هَجَمٌ
 395 هُدُوبٌ
 252 هُدَجٌ، هُوَكَجٌ، هُدَاجٌ
 219. 252 هُدْرٌ
 252 هُدْفٌ
 252 هُدْنٌ
 404 مِهْدَهْدٌ
 252 هَنْبٌ
 235 هَنْدِرٌ مَنْدِرٌ
 234 هِرٌّ . . . بِرٌّ
 252 هِرْبٌ
 228 هَارِبٌ وَقَارِبٌ
 252 هَرَجٌ
 430 هَرِقُ الْمَاءِ
 252 هَرَمٌ
 236 هَسَاهِسٌ وَوَسَاوِسٌ
 237 ذُو هَشَاشٍ وَأَشَاشٍ
 238 يَخْطُرٌ وَيَرُضُّ
 228 هَفَاتٌ لَفَاتٌ، هَفَاةٌ لَفَاةٌ
 252 هَكَرٌ
 241 هَكَعٌ وَشَكَعٌ
 244 هَلَّةٌ وَبَلَّةٌ
 236 هُلَاسٌ وَسُلَاسٌ
 240 هَلِيعٌ جَسِيعٌ
 252 هَلِكٌ
 246 هَمٌّ وَسَدَمٌ
 245 هَامَةٌ
 235 هَمَزٌ وَلَمَزٌ، هَمَزَةٌ لَمَزَةٌ
 248 هَنَاءٌ وَمَرَأٌ
 251 هَنْرٌ
 216 هَا وَهَا

221 مَهْلُول
 46f. هَوَى
 33ff. هَاوِيَةٌ
 248 الِهْيَاءُ وَالْجِيَاءُ
 239 الِهِيَاطُ الْمِيَاطُ
 240 هَاعِ لَاعٍ، هَادِعِ لَائِعٍ

88 مَهْيُونٍ
 247 هَيْبِنَ كَيْبِنَ
 227 يَبَابُ
 240 يَرْفُوعُ يَبْلُغُوعُ دَيْقُوعُ
 234 أَيَسْرَتٍ وَأَكْرَبَتٍ
 437 يُمْنُ

ādami, pl. *awādīm* 106
allā, *əllā* 102
'alwa 101
el-'āmer 434
'āsel gerba, *'āsel həlūwa* 436
'āwāiš 429
bāb-əddār, *bāb-əlkúrr* 430
baħr 101
el-belād 106
bətna bih 436
bħīm, *bħima* 428
el-bir 430
būferrāh 436
būnādem 427
darb 106
dās, *jedūs* 104
dəbbər 430
dšār 'ālā 429f.
dügār 428
fort, pl. *furūt*, *ferūt* 104
gəbiləh, pl. *gəbweləh* 106
gəbsəh, pl. *gebəs* 106
genifəh, pl. *gonfān* 104
gətrja 431
ħadgāt 429
ħadra 101
ħādūkennās 437
ħanīni 'āmēr 428

ħārgi, *ħārgija* 428
ħarifəh 104
ħāuli 436
el-ħawāna 427
gəir el ħəir, *ħərək*, *'ala ħəir*, *ħjār* 437
ħelif, *ħəttaf* 105
ingatab 104
kawif 104
legā, *lgā*; *jilgi* 104
ləhn əd-dān, *ləhn lə-gambūs* 99
mā'andūs əddenja 429
magələh 99
m'āuwen 435
mərw, pl. *imrā* 106
nās 106
nefsu bārda, *nefsu meijta* 429
nəgd 101
nfiħa 435
nwiura 436
qlāwi 429
rəfilə 428
sebāl 104
sekkina 437
serwāl 429
sindəsi 423
skina 437
stberra 430
swālah 429

tagfil 102
tés'öd, ts'öd 437

tufsia 434
ugá' 104

VI. Sabäisch.

457	להא	459	תא
458	הלא	456	מד
456 ff.	רמא רמא	460	עלע
		460	בב

VII. Abessinisch.

ሀበ 939

ተላሀዩ 921
 ልማድ 916
 ለትሐ 921
 አላጎላጎያን 917
 ለንጸሰ 921
 ሎሐ 921
 ላዕለ 790
 ለጠረ 921

ሕላሲ 939
 ሕርመት 916
 ሐሰዩ 939
 ኢነ, ሕነ 939
 ሐነነ 939
 ሐንኩተ, ሕንኩቶ 938
 ሐናፊ 86

ማልው, ማለው 919
 መራሕያን 915
 ሙሻዘር 922
 መትሐ, መትሕ, መታሒ 920 f.
 ተመኩሳይያን 917
 ሞጥሐ 921

Nöldeke-Festschrift.

ሚመዩ 921
 ምሬጥ 919

አሥራው 915
 ሠጋርያን 917

መራተት 914
 አርእስት 914. 922

ስለላ፣ ዋልታ 939
 ስማ፣ አበለ 939
 ሰምሰመ 939
 ሰምና፣ ወርቅ 922
 ሰራዊት 914
 ስንእው 916
 ስንኮሪሶን 920
 መስነፍ 939
 ሶርሐ 921
 ሰዋስው 913 — ብትን፣ ሰ' 922
 ሳይዳ 920

ሽለሎ፣ ዋልታ 939

ቀርያቀ 920
 ቀናንሞ usw. 920

ቅያ, ቂያ 939
 ቂቅሐ 921
 ቂድስ 919
 ቅጽል፡ ከባለቤት 922 — ባዕድ፡ ቅ'
 915 — ዝርዝር፡ ቅ' 916
 ቁፋሂ 921

ባለቤት፡ ከዘርፍ 922

ተረፈ፡ ንኡስ 922
 ትሮፕ, ትሮፒ 921
 ቱሱሐን 916
 ተዳሒ 921

አንቀጽ (ዐቢይ፡ አ', ንኡስ፡ አ') 915
 ነባር 918
 ንግምስጥስጤ, ንግመጥስጤ 920
 ነጠላ፡ ግሥ 918 ff.
 ንጳዝዮን 920
 አንጻር 922

እልሑት 920
 አልሲስ usw. 920
 አላቲኖን 920
 ምእላድ 917
 አርሲመትሪዳ 920
 አርሳይሮስ 920
 እርባ፡ ቅምር 914 ff. — እርባ፡ ግሥ
 918

አሶርዮን 920
 አጎዝ 922
 አክራጦን 920
 አክዮስ 920
 አደመ 939
 አገባብ 921 f.

ከልሰም 939
 ኬልቲ 920
 ኳሕ 939
 ኮር 920
 ኩደመ 939

ወላጤ፡ ግዕዝ 917
 ውሉአ 920
 ወርወድ, ወራውድ 919
 ወሳክያነ፡ ባዕድ 916
 ወኃጥያን 917
 ተወከረ 919

ዐምዐ 919
 አዕማድ 915

ዘር 918 — ሰቢ፡ ዘር 915 — ባዕድ፡
 ዘር 916
 ዝርው 917
 ዝንጉላ 939
 ተዘዋሪ 922

ተዳማሪ 916
 ደቂቅ 915
 ደቂቅ፡ አገባብ, ደቂቅ፡ እርባታ 922

ጀሐዩ, ጅሐ 939

ጋምስታ 939
 ጎረሰ 939
 ገንሔ 939
 ገንዜ 918
 ተግደመ, ተጋደመ 939
 ገዳፍያነ፡ ዘመድ 916
 ገገረ 939

ጥረቡናስ 920**ጡፋሂ** 921**ጸራሂ** 921**ጵርስፍራ** 920**ጸዝዮን** 920**ግምራ : ነፍት** 939**ፀዋትው** 915**ፊልቲ** 920**ፋንዝ : ሽዮል** 939**ፒለስ** usw. 920

VIII. Griechisch.

(Für die auf S. 551 ff. erklärten Tiernamen s. das Verzeichnis S. 569 f.)

εἶς 1079

κτεῖς 1077 ff.

μήν 1079

σαρκόκολλα 320

σκήπτρον 349

σμίνθος 866





Das Johannesbuch der Mandäer

von

Mark Lidzbarski

Mit Unterstützung der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften

Erster Teil: Text

1905

2 Bll. u. 291 Seiten. Gr.-Lex.-8°

M. 14.—

Die ältesten Werke der mandäischen Literatur sind der *Ginza* (Schatz, Thesaurus), das *Draša dh Fahja* (Johannesbuch) und das *Qolasta* (Auslese). Von diesen drei Werken waren bis jetzt nur der *Thesaurus* und das *Qolasta* veröffentlicht. Im *Thesaurus* hat ein unbekannter Redaktor alle Schriften und Traktate vereinigt, die ihm bedeutsam genug schienen, um ihrem Untergange vorzubeugen, und wie das Buch der eigentliche Kanon der Mandagläubigen ist, so ist es bei seinem reichen Inhalt auch für uns die Hauptquelle für die Kenntnis der babylonischen Gnosis. Das *Qolasta* hingegen ist mehr dem praktischen Kultus gewidmet: es enthält Gebete und Gebrauchsanweisungen für die Taufe und die Bestattung. Im „Johannesbuch der Mandäer“ wird das dritte Werk mitgeteilt. Wie der „Schatz“ ist auch das Johannesbuch kein einheitliches Werk, sondern aus verschiedenen Schriften zusammengesetzt. Auch in ihnen werden fast alle den Mandäer interessierenden Fragen erörtert, aber im Gegensatz zur steifen Didaktik des *Thesaurus* geschieht es hier in mehr volkstümlicher und unterhaltender Form. Die Belehrungen sind in Gespräche, Erzählungen oder Parabeln (der gute Hirte, der Seelenfischer) eingekleidet, deren Sprache oft von einer packenden, reizvollen Intimität ist. Leider sind die einzelnen Partien vielfach fragmentarisch, abgerissen und entstellt, und sie waren es wohl schon zur Zeit, als sie zum jetzigen *Sidra* vereinigt wurden. Ein großer Teil des Buches beschäftigt sich mit Johannes dem Täufer, seinen Eltern, seiner Geburt, seinem Auftreten unter den Juden, seinen Erlebnissen und Leiden, seinen Lehren, seinen Ermahnungen und Voraussagungen. Auch dieser Teil besteht nur aus Bruchstücken, er bietet aber noch immer die ausführlichste, freilich durchaus apokryphe Erzählung vom Johannes der Mandäer. Er ist auch die literarische Grundlage zum Berichte, den Siouffi nach den Mitteilungen eines Mandäers aufgezeichnet hat.

Dem Textteile wird ein zweiter Teil folgen, der die Übersetzung, einen ausführlichen Kommentar und Paralleltex te bringen wird.



176357

Ephemeris für semitische Epigraphik

von

Mark Lidzbarski

Erster Band. Mit 49 Abbildungen. 1900—1902

Preis: 15 Mark (auch in 3 in sich abgeschlossenen Heften zu je 5 M.)

1. Heft: Eine Nachprüfung der Mesainschrift. — Altsemitische Inschriften auf Siegeln und Gewichten des Ashmolean Museum zu Oxford. — Zu Sidonia 4. — Eine Weihinschrift aus Karthago. — Eine punische *tabella devotivis*. — Neue punische Eigennamen. — Inschriften aus Constantine. — Eine dreisprachige Inschrift aus Tunisien. — Neupunische Inschriften aus Maktar. — Zur Siloahinschrift. — Kleinere hebräische Inschriften. — Aramäische Inschriften aus Kappadocien. I. — Palmyrenische Inschriften. — Der *Qassisa di दौरا* und die Tracht der Palmyrener. — Mandäische Zaubertexte. — Miscellen. עברית. Zu den semitischen Zahlzeichen.

2. Heft: Der Ursprung der nord- und südsemitischen Schrift. — Über einige Siegel mit semitischen Inschriften. — Philokles und Tabnit. — Eine phönizische Inschrift aus Memphis. — Karthagische Altertümer in Kiel. — Punische Grabinschriften. — Punische Talismane. — Hebräische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Griechische Inschriften aus Syrien. — Südarabische Inschriften. — Archäologische Arbeiten und Funde. — Miscellen. Kephir im AT. Zur Bauinschrift des Bar-Rkb. Eine aramäische Inschrift aus Babylon. Zu Vog 15. Zu den semitischen Zahlzeichen. *Répertoire d'épigraphie sémitique*.

3. Heft: Balsamem. — Der Ursprung des Alphabetes. — Semitische Legenden auf Siegeln und Gewichten. — Phönizische Inschriften. — Punische Inschriften. — Hebräische Inschriften. — Aramäische Inschriften aus Kappadocien. II. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Nachträge. — Wortregister: A. Nordsemitisch. 1. Kanaanisch. 2. Aramäisch. B. Südsemitisch. C. Griechisch und Lateinisch. — Sachregister.

Zweiter Band.

1. Heft: Semitische Kosenamen. — Altnordarabisches. — Phönizische Inschriften. — Punische Inschriften. — Neupunische Inschriften. — Hebräische Inschriften. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Griechische und lateinische Inschriften. — Südarabische Inschriften. — Archäologische Arbeiten und Funde. — Miscellen. Der Ursprung von $\Phi\chi\psi$. Das Alphabet und die Hieroglyphen. Balsamem. Bemerkungen Nöldekes.

Mit einer Schrifttafel und sechs Abbildungen im Text. 1903. 5 Mark.

2. Heft: Die Namen der Alphabetbuchstaben. — Über einige Siegel und Gewichte mit semitischen Legenden. — Zur Mesainschrift. — Phönizische Inschriften. — Punische und neupunische Inschriften. — Hebräische Inschriften. — Aramäische Texte auf Stein, Ton und Papyrus. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. (Fortsetzung in Heft 3.)

Mit 26 Abbildungen. 1906. ca. 6.50 Mark.

Eduard Reuss' Briefwechsel

mit seinem Schüler und Freunde

Karl Heinrich Graf

Zur Hundertjahrfeier seiner Geburt herausgegeben von

K. Budde und H. J. Holtzmann

1904. XI u. 661 Seiten. Gr. 8°. Geh. M. 12.—; geb. M. 14.50

Prof. Goldziher schrieb im LIX. Bande der ZDMG S. 180 ff.:

Es hat der Literatur vielwertigen Gewinn gebracht, daß die Herausgeber dieses Briefwechsels die Vorhersagung Ed. Reuß': „Da unsere Briefe nach unserem Tode jedenfalls nicht gedruckt werden“ (S. 460) durch ihre pietätvolle Tat widerlegt haben. Der in dem vortrefflich ausgestatteten und mit ausgezeichnetem Geschmack angeordneten Bande für die Nachwelt erhaltene Gedankenaustausch zweier geistig vornehmer Männer, die trotz der verschiedenen Weise, in der sie in ihr Inneres und in die Außenwelt blickten, durch rührende Freundschaft und Achtung miteinander verbunden waren, ist aus den verschiedensten Gesichtspunkten als Bereicherung der Literatur der Denkwürdigkeiten anerkannt worden Insbesondere ist ihre hohe Bedeutung als lebendiges Zeugnis für die kirchliche Zeitgeschichte Deutschlands und des zur Zeit des Briefwechsels noch französischen Elsaß, sowie im Zusammenhang damit für die Verhältnisse des theologischen Hochschulwesens in Deutschland, Frankreich und der Schweiz von berufenen Seiten beleuchtet worden. Auch der große Wert, der diesen vertraulichen Bekenntnissen als unmittelbaren Bekundungen der politischen und nationalen Stimmung der geistig erlesenen Kreise im Elsaß innewohnt, ist in ergiebiger Weise hervorgetreten. Es genüge, auf den trefflichen Artikel von Kautzsch in der Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung vom 10. Januar (1905 No. 7) zu verweisen . . . Wie die beiden Freunde einander von Brief zu Brief ausführliche Rechenschaft über ihre vielseitigen wissenschaftlichen Vorsätze geben und darüber, was sie von denselben fortschreitend ausführen, so gewährt uns dieser Briefwechsel einen intimen Einblick auch in den Umfang und Gang ihrer Tätigkeit auf dem Gebiete der diese Zeitschrift interessierenden Literaturen. Wir sind hier zunächst Zeugen des allerersten Aufleuchtens jener methodischen Gedanken in der alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte, die, durch die beiden Freunde begründet, nach einigem Widerstand zu der führenden Stellung in der biblischen Wissenschaft durchgedrungen sind, die sie nun innehaben . . . Aber außer den biblischen Studien begleiten wir in diesem Briefwechsel die Bestrebungen und Leistungen der beiden Freunde auch auf den Gebieten der speziellen orientalistischen Studien. [Folgt eine besonders eingehende Behandlung der einschlägigen Abschnitte.] . . . So müssen denn auch die Orientalisten den Herausgebern dankbar sein für den Einblick, den diese in so mannigfachen Beziehungen interessanten Denkwürdigkeiten ermöglichen, nicht nur in die orientalistische Werkstatt der beiden Gelehrten, sondern auch in die Verhältnisse, die uns das wissenschaftliche Leben der Zeit, die diese Dokumente umspannen, besser verstehen lassen. Die beiden Herausgeber haben den Briefwechsel durch die würdige Einleitung, durch gewissenhafte Textbehandlung und Anfügung eines ausgiebigen Namenverzeichnisses (Budde), sowie durch die Zugabe einer biographischen Orientierung und interessante Erläuterungen persönlicher, sachlicher und literarischer Andeutungen in den Briefen (Holtzmann S. 627—653) den Lesern, die das Buch wohl in den weitesten Kreisen finden wird, nutzbar gemacht.

Ibrāhim ibn Muḥammad al-Baihaqī Kitāb al-Maḥāsin val-Masāvi

Herausgegeben von

Friedrich Schwally

Mit Unterstützung der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften

1902

XVI u. 647 Seiten. Gr.-Lex.-8°

M. 36.—

Dieser Ausgabe liegen zwei Handschriften zugrunde:

- 1) der fragmentarische, aber sehr alte und gute Codex der Leidener Universitätsbibliothek (cod. 2071 = Amīn 348),
 - 2) der viel jüngere, aber vollständige Codex der Bibliothek der „Asiatic Society of Bengal“.
- Beide Handschriften ergänzen sich auf das wertvollste.

Der Verfasser lebte unter dem Khalifen Muqtadir (a. D. 908—932). Sein Werk enthält zahlreiche historische Fragmente, die nur hier erhalten sind, und ist besonders reich an kulturhistorischem Material, das in den großen geschichtlichen Werken der Araber gewöhnlich ignoriert wird. Als ältester Repräsentant der sogenannten Maḥāsin-Literatur ist dieses Buch für die Geschichte dieser besonderen Gattung der Adab-Literatur von eminenter Bedeutung.

Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem

nebst

Texten und Wörterverzeichnis

Dargestellt von

Max Lühr

1905

VIII u. 144 Seiten. Gr. 8°

M. 4.80

In dem Vulgärarabischen Palästinas lassen sich deutlich nach den verschiedenen Landesteilen dialektische Unterschiede beobachten. Bisher sind vorwiegend die nördlichen Dialekte behandelt, in den Arbeiten von HARTMANN, SEYDEL, CHRISTIE u. a. Hier wird *zum ersten Male* ein Dialekt grammatisch dargestellt, der im südlichen Teile Palästinas, in Jerusalem und Umgegend gesprochen wird. Dabei ist auf den Unterschied zwischen städtischer und fellachischer Ausdrucksweise gebührend Rücksicht genommen.

Bei der Auswahl der Wort- und Satzbeispiele hat der Verf. auf die *praktische Verwendbarkeit* des Buches Bedacht genommen. Die angeführten Sätze sind sämtlich *dem täglichen Leben entlehnt*.

Das Buch enthält neben dem grammatischen Teil eine Anzahl der Poesie und Prosa angehörender Literatur-Produkte: volkstümliche Erzählungen, Liebes-, Gefängnis-, Klagelieder, endlich Sprichwörter und vulgäre Redensarten. Den Schluß bildet ein *reichhaltiges Wörterverzeichnis*, das *speziell die in Jerusalem üblichen Wörter* und ihre dort gebräuchlichen Bedeutungen wiedergibt. Ein Vergleich z. B. mit Hartmanns Sprachführer läßt in dieser Hinsicht interessante Abweichungen zutage treten.

Die Beihefte

zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

sind aus dem Bedürfnis hervorgegangen, solche Arbeiten nicht von der Veröffentlichung auszuschließen, bei denen es sowohl untunlich erschien, sie ihres Umfangs wegen in einem Hefte der „Zeitschrift“ unterzubringen, wie auch ihren Abschluß über Gebühr hinauszuschieben.

Bis jetzt sind erschienen:

- I. **Frankenberg**, Wilhelm, Lic. theol. [Pfarrer in Louisendorf], **Die Datierung der Psalmen Salomos**. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. (IV u. 97 S.) 1896 M. 3.20
- II. **Torrey**, Charles C., Dr., Instructor in the Semitic Languages at Andover Theological Seminary [jetzt New Haven], **The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia**. (3 Bll. u. 65 S.) 1896 M. 2.40
- III. **Gall**, August Frhr. von, Lic. [Dr.], Oberlehrer an dem Realgymnasium und an der Realschule in Mainz, **Altisraelitische Kultstätten**. (VIII u. 156 S.) 1898 M. 5.—
- IV. **Löhr**, Max, D. Dr., a. o. Prof. der Theologie an der Universität Breslau, **Untersuchungen zum Buch Amos**. (4 Bll. u. 67 S.) 1901 M. 2.50
- V. **Diettrich**, Gustav, Lic. Dr., Pfarrer der deutschen evangel. Gemeinde in Sydenham-London [jetzt Berlin], **Eine jakobitische Einleitung in den Psalter** in Verbindung mit zwei Homilien aus dem großen Psalmenkommentar des Daniel von Šalah, zum ersten Male herausgegeben, übersetzt und bearbeitet. (XLVII u. 167 S.) 1901 M. 6.50
- VI. **Diettrich**, Gustav, Lic. Dr., Pastor an der Heilandskirche in Berlin, früher in London, **İsô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments**, an seinen Kommentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 und einigen angehängten Psalmen veranschaulicht. (LXVII u. 163 S.) 1902 M. 7.50
- VII. **Baumann**, Eberhard, Lic. theol., Pastor in Ploen, **Der Aufbau der Amosreden**. (X u. 69 S.) 1903 M. 2.40
- VIII. **Diettrich**, Gustav, Lic. Dr., Pastor an der Heilandskirche in Berlin, **Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaja**. (XXXII u. 223 S.) 1905 M. 10.—
- IX. **Brederek**, Emil, Pastor in Breklum, **Konkordanz zum Targum Onkelos**. (XI u. 195 S.) 1906 M. 6.50

Das Generalregister zu Band I—XXV der ZAW

befindet sich in Bearbeitung. Der Verlag sowie jede Buchhandlung nehmen gern schon jetzt Vorausbestellungen darauf entgegen.

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

Erwin Preuschen

Die Zeitschrift steht im 7. Jahrgange. Sie will ein Sammelpunkt sein für alle Arbeiten, deren Zweck es ist, irgendwie zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen. Sie beschränkt sich daher nicht auf das Gebiet, das in dem herkömmlichen Unterricht als das Fach des Neuen Testaments bezeichnet zu werden pflegt, sondern berücksichtigt ebenso die allgemeine Religionsgeschichte, sofern sie die Erscheinungen auf dem Boden des Urchristentums zu erklären geeignet ist, wie die Kirchen- und Literaturgeschichte der ältesten Zeit (bis etwa 325). Denn es scheint, daß eine wirklich fruchtbare Förderung der Probleme, die das Neue Testament und die Entstehung des Christentums bieten, nur von einer umfassenden Betrachtungsweise erwartet werden kann.

Die Zeitschrift erscheint in vier Heften in der Stärke von je 6 Bogen, die im Februar, Mai, August und November ausgegeben werden; der Preis beträgt 10 Mark für den Jahrgang. Einzelne Hefte sind nicht käuflich. Die Jahrgänge I—VI können zum Preise von je 10 Mark nachbezogen werden.

Probehefte mit dem Inhaltsverzeichnis der ersten 5 Jahrgänge stehen kostenfrei zur Verfügung.

An den ersten 6 Jahrgängen haben mitgearbeitet (die Ziffer nennt die Anzahl der Beiträge):

Achelis, H. 3	Dieterich, A. 2	Hoffmann, G. 1	Linder, G. 1	Ter-Minassiantz, E. 1
Andersen, A. 2	Di Pauli, A. Frhr. 1	Hollmann, G. 1	Merkel, J. 1	Usener, H. 2
Bacher, W. 2	Dobschütz, E. v. 1	Holtzmann, H. J. 2	Mommsen, Th. 3	Vischer, E. 2
Bacon, B. W. 2	Drews, P. 1	Holtzmann, O. 6	Nestle, E. 41	Vollmer, H. 1
Bousset, W. 6	Ernst, W. 1	Hoss, K. 1	Paton, W. R. 1	Völter, D. 2
Box, G. H. 1	Fiebig, P. 1	Jannaris, A. N. 1	Preuschen, E. 18	Wagner, R. 1
Bruston, C. 1	Förster, M. 1	Kabisch, R. 1	Rauch, Ch. 1	Wagner, W. 1
Bugge, Chr. A. 1	Fraenkel, S. 1	Kattenbusch, F. 1	Reitzenstein, R. 1	Waltz, H. 2
Butler, E. C. 1	Franko, I. 2	Klein, G. 7	Rodenbusch, E. 1	Weinel, H. 2
Chapman, J. 1	Fries, S. A. 3	Klostermann, E. 1	Schjött, P. O. 1	Wendland, P. 2
Clemen, C. 3	Furrer, K. 1	Knopf, R. 2	Schürer, E. 2	Wendling, E. 1
Conrat, M. 1	Gebhardt, H. 1	Köstlin, H. A. 1	Schwartz, E. 2	Wernle, P. 1
Conybeare, F. C. 6	Goetz, K. G. 1	Kreyenbühl, J. 1	Soltau, W. 3	Wiesen, G. 1
Corssen, P. 14	Greßmann, H. 2	Krüger, G. 3	Spitta, F. 1	Wilamowitz, U. v. 1
Cramer, J. A. 4	Harnack, A. 6	Leipoldt, J. 2	Steffen, M. 2	Willrich, H. 1
Deißmann, A. 2	Hauschildt, H. 1	Liechtenhan, R. 2	Strack, M. L. 1	Winterfeld, P. v. 1
Denk, J. 1	Hennecke, E. 1	Lincke, K. 1	Sulzbach, A. 1	Wrede, W. 6



Die Religion Babyloniens und Assyriens

von

Morris Jastrow, jr.

Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung

Geheftet M. 10.—

Erster Band

In Halbzf. geb. M. 13.—

XI u. 552 Seiten. Gr. 8°

Das ganze Werk wird in zwei ungefähr gleich starken Bänden oder in etwa 13 Lieferungen von zusammen 65 Bogen zum Preise von je M. 1.50 vollendet sein. Vom zweiten Bande liegen bereits die beiden ersten Lieferungen, die achte und neunte des Ganzen, vor, während die zehnte und elfte noch in diesem Jahr erscheinen werden, so daß der Abschluß um die Mitte des nächsten Jahres zu erwarten ist.

Ein ganz besonderes Verdienst gedenken sich Verfasser und Verleger dann noch durch die Lieferung eines Bilderatlas zu erwerben, der sich eng an das Werk anschließen und zu mäßigem Preise käuflich sein soll.

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

herausgegeben von

Albrecht Dieterich und Richard Wünsch

in Heidelberg

in Gießen

- I. Band: **Hepding**, Hugo, Dr. phil., Hilfsbibliothekar bei Großh. Universitätsbibliothek in Gießen, **Attis, seine Mythen und sein Kult.** (4 Bll. u. 224 S.) 1903 M. 5.—
- II. Band 1. Heft: **Greibmann**, Hugo, Lic. Dr., Priv.-Doz. der Theologie an der Universität Kiel, **Musik und Musikinstrumente im Alten Testament.** (1 Bl. u. 32 S.) 1903 M. —.75
- II. Band 2. Heft: **Ruhl**, Ludwig, Dr. phil., Lehramtsassessor in Bensheim, **De mortuorum iudicio.** (2 Bll. u. 73 S.) 1903 M. 1.80
- II. Band 3. Heft: **Fahz**, Ludwig, Dr. phil., Rektor in Hungen, **De Romanorum poetarum doctrina magica quaestiones selectae.** (2 Bll. u. 64 S.) 1904 M. 1.60
- II. Band 4. Heft: **Blecher**, Georg, Dr. phil., Lehramtsakzessist in Darmstadt, **De extispicio capita tria.** Accedit de Babylioniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. (82 S. mit Titelbild, 2 Abb. im Text und 3 Tafeln) 1905 M. 2.80
- III. Band 1. Heft: **Thulin**, Carl, Dr. phil., Dozent an der Hochschule zu Gothenburg, **Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza.** (Unter der Presse.)
- III. Band 2. Heft: **Gundel**, W., Dr. phil., Lehramtsakzessist in Gießen, **De stellarum appellatione et religione Romana.** (Unter der Presse.)

1906 ist die

Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft

herausgegeben von

Bernhard Stade

in das zweite Vierteljahrhundert ihres Bestehens eingetreten. Wie sie bisher allen wissenschaftlichen Arbeitern auf dem Felde des A. T. unentbehrlich gewesen ist und mit den Jahren auch stetig an Abonnenten zugenommen hat, so hofft sie auch künftig zu Nutz und Frommen der Wissenschaft und der eigenen Leser mancher bedeutsamen Abhandlung ihre Spalten öffnen zu können.

An den ersten 25 Jahrgängen haben mitgearbeitet (die Ziffer nennt die Anzahl der Beiträge):

Abbott, T. K. . . . 1	Droste, O. . . . 1	Kamenetzky, A. S. 1	Mosapp, H. . . . 1	Schulthess, F. . . . 2
Adler, S. 2	Eckardt, R. . . . 1	Kaminka, A. . . . 1	Moulton, W. J. . 2	Schuermans Stek-
Albrecht, K. . . . 6	Eppenstein, S. . . 1	Kamphausen, A. 2	Müller, A. . . . 1	hoven, J. Z. . . . 1
Algyogyi-Hirsch, H. 1	Erman, A. 1	Kaufmann, D. . . 1	Müller, W. Max . 2	Schwally, F. . . . 24
Altschüller, M. A. 1	Fraenkel, S. . . . 4	Kautzsch, E. . . . 1	Nestle, E. . . . 86	Seybold, C. F. . . 1
Arnold, W. R. . . 1	Frankenberg, W. 2	Kerber, G. 2	Nöldeke, Th. . . 7	Seyring, F. . . . 1
Bacher, W. . . . 24	Fries, S. A. . . . 1	Kittel, R. 2	Nowack, W. . . . 1	Siegfried, C. . . . 3
Baethgen, F. . . 5	Fripp, E. I. . . . 3	Klopfer, R. . . . 1	Oefele, F. 1	Silberstein, S. . . 2
Baumann, E. . . 7	Fromer, J. 1	Klostermann, E. 6	Ortenberg, E. v. 1	Smend, R. 7
Beer, E. 1	Fuchs, H. 1	König, Ed. 6	Peiser, F. E. . . 9	Speer, J. 1
Beer, G. 7	Gall, A. Frh. v. . 0	Kraetzschmar, R. 1	Peritz, M. 1	Stade, B. 57
Bickell, G. . . . 1	Gaster, M. 1	Krauß, S. 4	Perles, F. E. . . 1	Stærk, W. 2
Bender, A. . . . 1	Giesebrecht, F. . 4	Krenkel, M. . . . 2	Pick, B. 3	Steindorff, G. . . 1
Benzinger, J. . . 1	Goldziher, I. . . 2	Lambert, M. . . . 1	Pinkuss, H. . . . 2	Steininger, P. . . 2
Bickell, G. . . . 2	Goetzberger, J. . 1	Leander, P. 1	Poznański, S. . . 4	Stockmayer, Th. . 1
Böhme, W. . . . 5	Grill, J. 3	Ley, J. 7	Praetorius, F. . . 6	Taylor, J. 1
Boehmer, J. . . . 1	Gruppe, O. 1	Lidzbarski, M. . . 1	Preuschen, E. . . 5	Techen, L. 2
Bonk, H. 1	Gunkel, H. 1	Liebmann, E. . . 5	Rahlf's, A. 1	Torrey, Ch. 1
Bousset, W. . . . 1	Haacke, K. 1	Löhr, M. 8	Reckendorf, S. . 2	Valeton, J. J. P., jr. 3
Brockelmann, C. 2	Hackmann, H. . . 1	Ludwig, K. 1	Riedel, W. 8	Vollers, K. 2
Bruston, C. . . . 4	Harkavy, A. . . . 2	Luther, B. 1	Riehler, E. . . . 1	Volz, P. 1
Büchler, A. . . . 7	Herner, S. 1	Margolis, M. L. . 5	Rießler, P. . . . 1	Weinel, H. 1
Budde, K. 20	Herz, N. 1	Marmorstein, A. 2	Rosenberg, H. . . 1	Weissmann, A. S. 1
Buhl, Fr. 2	Hochfeld, S. . . . 1	Marquart, J. . . . 1	Rosenthal, L. A. 6	Wickes, W. 1
Castelli, D. . . . 1	Hoffmann, G. . . . 6	Maschkowski, F. 1	Rosenwasser, E. 4	Wiegand, A. . . . 1
Chajes, H. P. . . . 3	Hollenberg, J. . . 1	Matthes, J. C. . . 13	Ryssel, V. 1	Wilbeoer, G. . . . 5
Cheyne, T. K. . . 11	Holzinger, H. . . 3	Meinhold, J. . . . 4	Schill, S. 3	Winter, G. 1
Cornill, C. H. . . 7	Horn, P. 1	Meißner, B. . . . 2	Schlatter, A. . . 1	Wolff, M. 2
Couard, L. . . . 2	Houtsma, M. Th. 2	Meyer, Ed. 7	Schmidt, G. . . . 2	Wünsche, A. . . . 1
Dalman, G. . . . 1	Jacob, B. 21	Mez, A. 1	Schmidt, H. . . . 1	Wurster, P. . . . 1
Delitzsch, Frz. . 3	Jastrow, M. . . . 2	Mitwoch, E. . . . 1	Schmoller, A. . . 1	Zeydner, H. . . . 1
Derenbourg, J. 7	Jastrow, Morris, jr. 3	Molsdorf, W. . . 1	Schreiner, M. . . 1	Zillessen, A. . . . 8
Dietrich, G. . . 2	Kahle, P. 1	Moore, G. F. . . . 2	Schulte, Adalb. . 1	Zimmern, H. . . . 1

Preis des Jahrgangs von 2 Heften zu je 12—13 Bogen 10 Mark. 5[—]

Der Verlag besitzt von der vollständigen Reihe der ersten 25 Jahrgänge noch *einige wenige* Exemplare und bittet deshalb etwaige Interessenten, sich *bald* an ihn zu wenden; er wäre gegebenen Falles auch zum *Austausch älterer Jahrgänge* bereit und sieht *gefälligen Anträgen* entgegen.

JAN 31 1926

